 Regd. No. M H 1332

नवभारत

या अंकात –

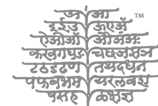
वर्ष २७

अंक दहावा

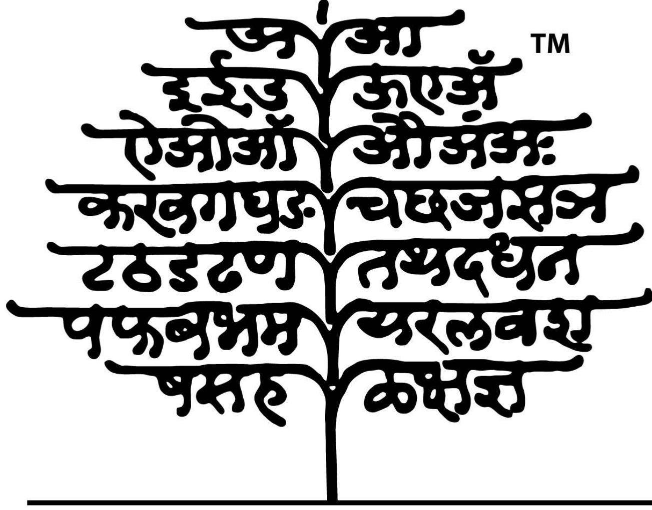
जुलै १९७४

रु. १–२५

अनुक्रमणिका







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष सत्ताविसावे अंक दहावा

नवभारत

जुलै १९७४

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. वि. म. बेडेकर—प्रा. गोवर्धन पारीख, प्रा. मे. पुं. रेगे का. संपादक

वार्षिक रु. १२ अंकास रु. १·२५

हे मासिक श्री. म. शं. लाठे यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून प्रा. वि. म. बेडेकर यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता :

१ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, 'नवभारत' मासिक, प्राध्यापकांचे निवासस्थान कीर्ति कॉलेज, दादर-मुंबई २८

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक, C/o दी प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

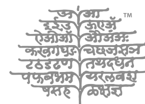
प्रा. दि. मा. खैरकर

व्यासप्रणीत कर्मांचे समाजशास्त्र : २ :

व्यासांनी महाभारताची रचना केली त्यावेळच्या समाजाचे चित्र आपणास महाभारतावरून मिळू शकते. त्यावेळचे लोक धर्मास अतिशय मानणारे होते व त्याचे रीतीरिवाजही आपल्यापेक्षा भिन्न होते. त्यावेळचे लोक कडवे लढवय्ये, निर्भय व सत्यप्रिय होते. ते परस्परांबरोबर द्वंद्व खेळत. द्वंद्वाचे व युद्धाचे नियम काटेकोरपणे पाळत. व्यासपूर्वकाळचे लोक वंशश्रेष्ठत्वाप्रमाणेच गुणालाही किंमत देत असावे, पण चातुर्वर्ण्यसंस्था जसजशी बळकट होऊ लागली तशी तशी गुणापेक्षा वंशश्रेष्ठत्वाला जास्त महत्व देण्याची प्रथा हळूहळू वाढीस लागली. वर्ण गुणानुसार न ठरविता जन्मानुसार ठरवावे हा विचार लोकांत दृढ होऊ लागला. याच्यापूर्वी क्षत्रिय वंशात जन्म पावलेल्या विश्वामित्रास ब्राह्मणत्वाची प्राप्ती झाली होती: पण पुढे वर्णभेद तीव्र होऊ लागले. शूद्र व स्त्रिया यांना हलके लेखण्याची प्रवृत्ती वाढली. व्यासाच्या वेळी ब्राह्मण व क्षत्रिय यांना बहुधा सारखेच अधिकार होते. ब्राह्मणाप्रमाणेच क्षत्रियही वेदाचा अभ्यास करून उपदेशाचे कार्य करीत. स्त्रिया आदर्श जीवन जगत व कधी कधी आपल्या मार्गापासून च्युत झाल्या तरी पुढील आयुष्य त्या योग्य प्रकारे कंठीत.

यावेळी स्वयंवराची प्रथा अस्तित्वात होती. द्रौपदीच्या स्वयंवरात अर्जुन ब्राह्मणाच्या रूपाने आला. द्रौपदीने मांडलेली स्वयंवराची अट पूर्ण करून त्याने द्रौपदीस वरले. यावरून या काळी ब्राह्मणही युद्धकलेत क्षत्रियाबरोबर चढाओढ करीत असत व क्षत्रिय मुलीशी लग्ने करीत असे दिसते. स्वयंवराच्या प्रथेवरून त्या काळची लग्ने बालवयात होत नसून मुली वयात आल्यावर होत असत हे स्पष्ट होते. त्यावेळच्या मुलीही धीट असत. त्याशिवाय स्वयंवराच्या वेळी एखादी अट घालून ती पूर्ण करणारास वरणे त्यांना शक्य झाले नसते. स्त्रिया सुखदु:खाचे प्रसंगी पतीस सहकार्य देत असत व प्रसंगानुसार त्या पतीबरोबर अरण्यात किंवा अन्यत्र कोठेही जाण्यास तयार असत.

अनुक्रमणिका





व्यासांच्या काळचा समाज संक्रमणावस्थेत होता. या समाजात यज्ञयागादि प्रकार अस्तित्वात होते व लोकात कर्तव्यबुद्धीही भरपूर होती. पण चातुर्वर्ण्याकडे वाटचाल करणाऱ्या या समाजाला वळण लावतील अशी धर्मबंधने नव्हती. यावेळी जनतेत सांख्यतत्वज्ञानास व उपनिषदाच्या ज्ञानास गौरवाचे स्थान प्राप्त झाले असून या ज्ञानाचा आश्रय घेणारे लोक सन्यास घेत असत. तसेच गृहस्थाश्रमानंतर सन्यास घेण्याची प्रथाही फार मोठ्या प्रमाणांत अस्तित्वात असावी असे दिसते. व्यासास ही सन्यासवृत्ती पसंत नसून लोकानी मोठ्या प्रमाणात गृहस्थाश्रमात रममाण व्हावे असे त्यांना वाटत असावे. व्यासास या सर्व जनसमुदायात धर्मबंधनात गोवण्याची निकड वाटली असावी. म्हणून त्यांनी महाभारत हा ग्रंथ लिहून शिवाय इतरही ग्रंथरचना केली. व समाजात शिस्त निर्माण करण्याचा प्रयत्न केला.

व्यासांनी कौरव-पांडवातील युद्धाचे वर्णन करणारा महाभारत हा ग्रंथ रचला. त्यात त्यांनी विविध विषयांचा समावेश केला. या ग्रंथाचे तात्पर्य काय असा प्रश्न कधी कधी विचारण्यात येतो. आमच्या मते या ग्रंथाचे तात्पर्य एकच आहे. ते हे की मनुष्य नशीबाच्या अंकित आहे. मनुष्य परतंत्र आहे. मोक्षप्राप्ती हे माणसाचे अंतिम लक्ष्य आहे. मनुष्य स्वतंत्र नाही; नशिबाने बांधला आहे, दैवाच्या आधीन आहे. म्हणून माणसाने सतत निष्काम वृत्तीने शास्त्रोक्त कर्तव्यकर्म करीत असावे. मनुष्य ईश्वरास शरण जाऊन आपले कर्तव्य करीत गेला तर त्याला ईश्वराची कृपा प्राप्त होऊन उच्च पद मिळते. गीतेच्या अठराव्या अध्यायात ही गोष्ट स्पष्टपणे सांगितली आहे. त्याशिवाय महाभारतातील काही भागावरून मनुष्य दैवाच्या अंकित आहे हे व्यासास लोकांच्या मनात रुजवायचे होते असे वाटते.

उदाहरणार्थ, द्वारकेत यादवात युद्ध होऊन त्यात श्रीकृष्ण व बलरामासहित सर्व यादव मारले गेले ही बातमी पांडवास कळल्यावर युधिष्ठिर श्रेष्ठ कनिष्ठ अशी सर्वच माणसे दैवाधीन आहेत असे म्हणाला. त्यावेळी अर्जुनाने दैव दैव दैव असा शब्द तीनदा उच्चारला व भीम, नकुल व सहदेव या भावानी त्याचा पुनरुच्चार केला. महाभारतकालीन सामान्य जनता शौर्यशाली असली तरी पापभीरू व श्रद्धाशील होती. तिला धर्माच्या बंधनात ठेवण्यासाठी अद्‌भुतता व दैव याच्याइतके दुसरे प्रभावी साधन नव्हते.

व्यासाची समाजधर्माची कल्पना

व्यासांनी 'धारयति इति धर्मः' अशी धर्माची व्याख्या केली आहे. धर्माने समाजाची धारणा झाली पाहिजे. धर्म समाजास सुस्थितीत व स्थिर ठेवण्यास

साहाय्यभूत झाला पाहिजे. धर्माकडे पाहण्याची ही एक दृष्टी. व्यासाचा धर्म-विचार समूहाच्या संघटनासाठी आहे. उपनिषदाप्रमाणे तो व्यक्तीचा व्यक्ती म्हणून विचार करीत नाही. या धर्माची स्थापना करताना व्यासांनी लोकांच्या भावना लक्षात घेऊन त्यांना वळण देण्याचे कार्य केले. समूह स्थितिशील असतो व त्याची सत्य शोधण्याची प्रवृत्ती बेताचीच असते. सामान्य माणसात श्रद्धेवर जगण्याची प्रवृत्ती जास्त प्रमाणात आढळते. म्हणून व्यासाचा धर्म लोकांना विशिष्ट विश्वास देऊन समाजरचना दृढ करतो. माणसाने आपापल्या वर्णाप्रमाणे शास्त्रोक्त कर्मे करीत राहिल्यास लोकांनी त्यात रत राहावे हे शिकवितो. शास्त्रोक्त कर्म करीत राहिल्यास लोकांना ज्ञान व मोक्ष याची प्राप्ती होईल हे सांगतो.

प्राचीन काळच्या जगातील सर्व धर्मांत आढळून येणारी काही तत्त्वे व्यासाच्या धर्मातही आढळतात. या प्रकारच्या समूहाच्या धर्मात विचारगम्य (rational) ज्ञानाबरोबर चमत्कृती, जादूटोणा व भ्रम समाविष्ट झालेले आढळतात. प्राचीन धर्मात अद्‌भुत गोष्टी संग्रहीत केलेल्या असतात. या धर्मात धर्माचरण करणाऱ्यास इहलोकी व परलोकी लाभ होईल अशी आशा दाखविलेली असते. प्राचीन काळी माणसाला आपल्या भोवतालच्या जगातील घटनांचा अन्वयार्थ बरोबर लावता येईल इतके ज्ञान नव्हते व असे ज्ञान आताही उपलब्ध नाही. म्हणून धर्मामध्ये विचारगम्य ज्ञानाबरोबर चमत्कृती व जादूटोण्याची जोड दिलेली असते. धर्मसंघटक माणसाचे आंतरिक संघर्ष विश्वासाने नष्ट व्हावे व समाजाचे संघटन दृढ व्हावे याची काळजी घेतो. अशा धर्मामुळे सामाजिक व धार्मिक ऐक्य साधले जाते व सर्व समाजास हितकारक वाटतील अशा क्रिया करावयास समाज प्रवृत्त होतो.

व्यासांना अभिप्रेत असलेला धर्म या प्रकारचा आहे हे महाभारतातील अनेक उदाहरणांवरून दाखवून देता येते. रानटी अप्रगत माणसाचे मन लहान बालकाच्या मनाप्रमाणे असल्यामुळे त्याच्या जगांत सत्यजगात आढळून न येणाऱ्या अद्‌भुत गोष्टी घडू शकतात, व त्या त्यास खऱ्या वाटतात. येथे युधिष्ठिराच्या अश्वमेध यज्ञाच्या वेळी मुंगुस माणसाबरोबर माणसासारखे बोलू शकतो. कर्णास सूर्याकडून कवचकुंडले मिळू शकतात व श्रीकृष्ण विराट असे रौद्ररूप धारण करून अर्जुनास विश्वरूप दाखवतो व अर्जुन परमेश्वरच्या दाढेत असंख्य माणसे चिरडली जात आहेत असेही दृश्य पाहू शकतो. द्रौपदीच्या वस्त्रहरणाचे वेळी श्रीकृष्ण द्रौपदीस मदत करतो; व दुःशासन तिचे वस्त्र अंगा-

वरून ओढून काढत असताना एक वस्त्र काढले तरी त्याचे जागी दुसरे वस्त्र निर्माण करतो. दु:शासनाने कितीही वस्त्रे काढली तरी द्रौपदी वस्त्रहीन झाली असे होत नाही अशी किमया करू शकतो. महाभारतात अशा अद्‌भूत प्रसंगांची रेलचेल आहे. मनुष्य ह्या सर्व कथा खऱ्याच आहेत असे समजून चालतो. पण विचारी मनुष्य त्याबद्दल शंका घेतल्याशिवाय राहणार नाही. उदाहरणार्थ श्रीकृष्ण द्रौपदीच्या वस्त्रहरणाच्या वेळी तिला साहाय्य करतो. द्रौपदीच्या बाबतीत त्याला जर अशी किमया करता येते तर युधिष्ठिर द्यूत खेळण्यास प्रवृत्त झाला असता त्याने द्यूतात भाग घेऊ नये असा उपदेश श्रीकृष्णास का करता येऊ नये ? श्रीकृष्णास भारतीय युद्धाचे पूर्वी व युद्धानंतर निरनिराळी लबाडीची कृत्ये करण्याची आवश्यकता का भासावी ? पण ह्या गोष्टी श्रद्धेने स्वीकारावयाच्या आहेत. तेथे तर्क लावून उपयोग नाही. कारण माणसाने तर्काचा वापर केला की त्याचे धर्ममार्गापासून पतन होते. तो शास्त्रवचनापासून च्युत होतो व अनुभवाच्या व संशोधनाच्या जगात वावरू लागतो.

पण धर्म स्थिर राहू शकत नाही असे इतिहासावरून स्पष्ट दिसते. धर्म बदलत असतो. माणसाचे स्वत:संबंधीचे व जगासंबंधीचे ज्ञान जसजसे वाढते तसतशी त्याची भीती नष्ट होत जाते व तो बुद्धिमत्तेपूर्वक वागू लागतो. त्याच्या भीतीवर आधारलेल्या धार्मिक कल्पनात बदल होतो. हळूहळू त्याचा अद्‌भुतता व जादुटोणा यामधील विश्वास नष्ट होतो व जीवनाच्या अंतरंगाकडे घेऊन जाणारा धर्म त्याला प्रिय होतो. त्याच्या विचाराआचारात पडलेल्या फरकाने सुरवातीस त्याचे वरवरचे विश्वास नष्ट होतात. विज्ञानाचा विकास होतो तसतसा भोवतालच्या घटनाबद्दल ज्या चुकीच्या कल्पना त्याने उराशी बाळगलेल्या असतात त्या गळून पडतात. जसजसा ज्ञानप्राप्तीच्या शास्त्रीय तंत्राचा विकास होतो तसतसा तो जीवनाकडे चिकित्सक दृष्टीने पाहू लागतो. व त्याच्या जीवनाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन बदलत जातो.

सामूहिक धर्मजीवनात संघर्ष निर्माण करतो. ही गोष्ट विवेकी लोकांच्या अगोदर लक्षात येते. धर्माने माणसामाणसातील संघर्ष नष्ट होऊन प्रेमभाव निर्माण व्हावयास हवा. पण समूहाचा धर्म अनेकदा माणसाच्या जीवनात नवीन प्रश्न निर्माण करतो. ह्या धर्मात सामान्य माणसात आढळणारी सर्व वैगुण्ये आढळतात. धर्म काही अपरिवर्तनीय तत्वावर समाजात शिस्त निर्माण करण्याचा प्रयत्न करतो. पण समाज परिवर्तनशील असल्यामुळे समाजाच्या गरजा बदलतात व धर्माने निर्माण केलेल्या रुढी तशाच कायम राहून त्या

अनुक्रमणिका

समाजप्रगतीच्या कार्यात विरोध निर्माण करतात. म्हणून अशा समूहाच्या धर्मातही सतत सुधारणा करणे भाग पडते. सुरवातीस ही गोष्ट काही विवेकी लोक आपल्या स्वतःच्या व समाजाने स्वीकारलेल्या धर्मात विरोध आहे हे पाहतात ते आपल्या कल्पना दुसऱ्यास सांगून समाजजागृती घडवून आणतात. समाजातील लोकास त्यांचे म्हणणे पटते, ते सुधारकाच्या कल्पना स्वीकारतात. अशा रीतीने धर्मसुधारणा घडून येते.

समूहाचा धर्म लोकांच्या अज्ञानाचा पूर्णपणे उच्छेद करीत नाही. तो परस्परविरोधी मूल्यास मान्यता देतो. ही गोष्ट सामान्य माणसाच्या लक्षात आली नाही तरी विचारी माणसाच्या तेव्हाच लक्षात येते व त्यामुळे विचारी माणसाच्या मनात संघर्ष निर्माण होतो. हे स्पष्ट करण्यास अर्जुनाचे उदाहरण देता येईल. अर्जुन हा शूर, सच्छील, महत्वाकांक्षी व युद्धनिपुण क्षत्रिय होता. पण भारतीय युद्धाच्या सुरवातीस त्याच्या मनांत संघर्ष निर्माण झाला. हा संघर्ष त्याच्या समाजविषयक कल्पना व योद्धा या नात्याने त्याची महत्वाकांक्षा याच्यामध्ये होता. तो धर्मतत्वानुसार आपल्या आप्तेष्टांवर प्रेम करीत होता व वर्णसंकर होऊ नये अशी त्याची हार्दिक इच्छा होती. पण आपण युद्ध केले तर आपले आप्तेष्टही मरतील व वर्णसंकरही होईल अशी त्याला भीती पडली. तो म्हणतो " आम्ही ज्यासाठी राज्य उपभोग, सुख यांची इच्छा धरावयाची तेच हे स्वजन जीवित व संपत्ती याची आशा सोडून युद्धाला उभे राहिले आहेत. तेव्हा हे युद्ध कशासाठी करावयाचे ? भारतीय धर्म वर्णसंकर होऊ नये यासाठी जपतो व युद्ध केले तर वर्णसंकर होईल व ज्या धर्माच्या रक्षणासाठी झटावयाचे त्या धर्माचाही क्षय होईल." अशा परिस्थितीत काय करावे म्हणून त्याच्या मनात चिंता व भय निर्माण झाले. कर्म एक परिपूर्ण (absolute) नित्य तत्व म्हणून करावयाचे की कर्म करताना आपल्या भोवतालच्या सर्व परिस्थितीचा विचार करून इष्ट काय ते ठरवावे असा अर्जुनाचा प्रश्न आहे. कारण कर्म एक धर्मकर्तव्य म्हणून केले तर त्यामुळे नवीन सामाजिक संघर्ष निर्माण होतो व ज्या धर्मासाठी संघर्ष करावयाचा तो धर्मही टिकून राहात नाही. धर्माने संघर्ष कसा निर्माण होतो त्याचे हे एक उत्कृष्ट उदाहरण आहे. युद्धातील मनोविकृतीचे (war neurosis) इतिहासात नमूद केलेले हे पहिले उदाहरण असावे.

अर्जुनाच्या या प्रश्नास श्रीकृष्णाने कोणते उत्तर दिले हे सर्वश्रुतच आहे. अर्जुनाच्या ऐवजी एखादा चाणाक्ष मनुष्य असता तर त्याचे श्रीकृष्णाच्या उत्तराने समाधान झाले नसते. अशा प्रकारचे प्रसंग जीवनात नित्यशः येत असतात व

त्यावेळी धर्म मानवी गरजा भागविण्यास कितपत उपयुक्त आहे हे दिसून येते. अशा प्रकारचे मानसिक संघर्षाचे प्रसंग आले असता धर्म संघर्ष नष्ट करू शकला नाही तर ज्याचा ईश्वरावरील विश्वास जेमतेम असेल असा मनुष्य निरीश्वरवादी किंवा अज्ञेयवादी बनतो. पण तो जर ईश्वरावर श्रद्धा बाळगणारा असेल तर त्याची सन्यासमार्गाकडे प्रवृत्ती होते. सन्यासी समूहाची सामाजिक मूल्ये स्वीकारत नाही. कारण ही मूल्ये त्याच्या मनास समाधान देत नाहीत. भोवतालच्या लोकावर प्रेम करणे, त्याच्याशी सामंजस्याने वागणे, ही गोष्ट युद्ध करण्यापेक्षा जास्त महत्वाची आहे असे ज्याचे मत आहे असा मनुष्य युद्ध करणे हा ज्याचा नित्यक्रम आहे अशा समाजाशी जुळते घेण्याच्या भानगडीत पडणार नाही. तो बहुधा युद्धाच्या कारणाचा शोध करील. व ती नष्ट करण्याचा प्रयत्न करील. कदाचित त्याचे मन उद्विग्न झाल्यामुळे तो सन्याशी बनेल. सन्याशी बनल्याने त्याच्या सर्व प्रश्न नष्ट होतील असे मुळीच नाही. पण निदान समूहाचा धर्म आसक्तीवर आधारलेला आहे तो जीवनात संघर्ष निर्माण करतो हे स्पष्टपणे दिसत असताना त्या संघर्षापासून अलिप्त राहाण्याचे समाधान त्याला प्राप्त करता येईल.

पाश्चात्य देशात विज्ञानाच्या विकासामुळे विज्ञान व धर्म यामध्ये संघर्ष निर्माण झाला. हा संघर्ष धर्मातील विसंगतीमुळे निर्माण झाला नव्हता तर धर्माने ज्या कल्पना सत्य मानल्या त्या विज्ञानाच्या प्रयोगाने चुकीच्या आहेत हे दिसून आल्यामुळे निर्माण झाला. धर्माचे विश्वास व विज्ञानाचे शोध यामध्ये अंतर दिसू लागले. लोक विचारी बनले व विज्ञानाने भौतिक जगासंबंधी जे सिद्धांत मांडले त्यासंबंधीच्या पुराव्याची संख्या जसजशी वाढू लागली तसतसा लोकांच्या धार्मिक विचारात फरक पडू लागला, धर्मोपदेशकांनासुद्धा चर्चने आतापर्यंत स्वीकारलेल्या भौतिक जगाविषयीचे विश्वास चुकीचे आहेत हे कबूल करणे भाग पडले. खरे पाहता विज्ञानाचा विकास झाल्यावर धर्म-आता पूर्वीच्या स्वरुपात टिकून राहूच शकत नाही. विज्ञान व धर्म यांची क्षेत्रे भिन्न आहेत ही गोष्ट खरी पण त्यामुळेच आता धर्मास विज्ञानाच्या प्रयोगाने सत्य हुडकून काढण्याच्या क्षेत्रात ढवळाढवळ करता येणार नाही. विज्ञान व धर्म यांच्यातील संघर्षामुळे विज्ञान व धर्म याची क्षेत्रे वेगवेगळी आहेत असे मानले जाऊ लागले; व ज्या घटनाचे निरीक्षण विज्ञानाच्या पद्धतीने प्रत्यक्ष प्रयोगाने करता येते त्याबाबत निर्णय घेण्याचा धर्माला अधिकार पोहोचत नाही असे मानले जाऊ लागले.

धर्म व विज्ञान यामधील संघर्षास सुरवातीस अंधश्रद्धावाद व बुद्धिवाद असे स्वरूप आले असले तरी सध्या श्रद्धावाद व अनुभववाद असे त्याचे स्वरूप आहे. अनुभवाचा आधार नसलेली श्रद्धा जीवनांत संघर्ष निर्माण करते. म्हणून धर्म शक्यतो माणसाच्या आंतरिक गरजांशी सुसंगत असला पाहिजे. समुहाचा धर्म बहुधा स्थितिशील नसतो तो लोकांना परंपरावादी मताचे बनवितो. भौतिक गरजाची परिपूर्ती करण्याच्या आड येतो. वर्तमानातील संधीकडे दुर्लक्ष करावयास लावतो इतकेच नव्हे तर गटागटांत संघर्ष निर्माण करण्यास प्रत्यक्ष वा अप्रत्यक्ष प्रोत्साहन देतो असे दिसून येऊ लागले. यामुळे धर्म व राजकारण याची फारकत झाली. राज्य निधर्मी (seculor) असावे हा विचार पुढे आला. धर्म व राजकारण यामधील फारकत समाजाच्या गरजा बदलत्या असतात व धर्म त्यांच्याकडे दुर्लक्ष करावयास लावून समाजास बाह्यतः दडपण टाकतो व त्यामुळे समाजात विषमता निर्माण होते. ह्या कल्पनेवर आधारलेली आहे. निधर्मी राज्यात सामूहिक धर्माचे महत्व कमी होते व धर्माचे स्वरूप खाजगी बनते. समाजावर नियंत्रण करणारी सर्वभौम शक्ती असे धर्माचे स्वरूप न राहता स्वतःच्या विकासासाठी परस्परातील संबंध नियंत्रित करण्यासाठी स्वखुशीने स्वीकारलेले एक साधन एवढाच अर्थ त्यांत राहतो.

पण व्यक्तीच्या गरजा व सामूहिक धर्म यामधील संघर्ष केवळ व्यक्तीच्या भौतिक गरजेच्या पूर्तीइतकाच मर्यादित नाही. तो यापेक्षाही व्यापक आहे. व्यक्तीचा आंतरिक विकास झाला म्हणजे अशा व्यक्तीच्या गरजा व मूल्ये बदलतात. अशा व्यक्तीस सामुहिक धर्म ज्या भौतिक गरजाचे समर्थन व नियंत्रण करतो त्या गरजा समाजात संघर्ष निर्माण करणाऱ्या आहेत असे वाटू लागते. उदाहरणार्थ धर्म सर्वांमध्ये बंधुत्वभाव असावा असे म्हणतो पण त्याचवेळी समाजामध्ये वसत असलेल्या शहाणा, मूर्ख, उच्च नीच अशा असंख्य भेदांस तो मान्यता देतो व लोकास हे भेद पाळावयास साहाय्य करतो. धर्म माणसाचे जातीत विभाजन करतो. व काही जातीस वंशपंरपरेने सामाजिक व आर्थिक दास्यात खितपडून राहण्यास भाग पाडतो. धर्म विभूतीपूजेस मान्यता देतो व त्यामुळे निरनिराळ्या समाजघटकात संघर्ष निर्माण करतो. या सर्व गोष्टी पाहून विवेकी मनुष्याचा समुहाच्या धर्मावरील विश्वास उडून जातो. तो समुहाच्या धर्मापासून विभक्त होतो व तो रविंद्रनाथ टागोरांप्रमाणे 'एकला चलो रे' असे म्हणू लागतो. टागोरांनी धर्मामध्ये असलेल्या सर्व श्रेष्ठ गोष्टीस मान्यता दिली. पण त्यांचा धर्म समूहाचा धर्म नव्हता. त्याचा धर्म त्यांचा वैयक्तिक धर्म होता.

अनुक्रमणिका

व्यक्तीचा धर्म पाळणारा मनुष्य स्वतःच्या जीवनदृष्टीप्रमाणे वागतो. तो समूहाच्या धर्मापासून ज्या प्रमाणांत मुक्त असेल त्या प्रमाणांत तो स्वतःचा धर्म निर्माण करतो. तो समूहाच्या धर्माशी पूर्णत्वाने समरस होऊ शकत नाही. काही प्रमाणांत तो स्वत: जीवनात एकत्व पावलेला (integrated) असतो व त्याच्यापुढे त्याला जीवनात शांती मिळालेली असते. इतर लोक समूहाचा धर्म पाळत असताना त्याचे बोलणे व वागणे ह्यात कशी विसंगती आहे हे तो पाहतो. त्याच्या जीवनात ही विसंगती अजिबात नसते असे जरी म्हणता आले नाही तरी त्याच्या जीवनात ही विसंगती अल्प असते असे आपणास म्हणता येईल. कारण सत्यनिष्ठ मनुष्य आपल्या जीवनात संघर्ष कसे निर्माण होतात ह्याचे सतत अवलोकन करीत असतो व त्यांना शक्य तितके नष्ट करण्यासाठी धडपडत असतो.

व्यासाचा धर्म, त्याचा वैयक्तिक धर्म होता. तो त्याच्याकाळी अस्तित्वात असलेल्या समूहाच्या धर्माशी तंतोतंत जुळणारा नव्हता. हे आपण सहज ओळखू शकतो. कारण व्यासांनी त्यांच्या काळच्या धर्मात सुधारणा सुचविल्या. त्यांचा धर्म त्यांचा स्वतःचा धर्म होता. भोवतालच्या समाजाचे निरीक्षण व धार्मिक ग्रंथांचे मनन व चिंतन यामुळे त्याची धर्मविषयक मते बनली होती. त्याचा धर्म वेदाच्या धर्माशी जुळणारा नसला तरी तो प्रचलित धर्मावरच आधारलेला होता. त्यांची मते प्रचलित परंपराहून फारशी भिन्न नव्हती. त्यांनी प्रचलित धर्मात काही फेरफार सुचविले. धर्मविषयक कल्पनांचा समाजात प्रसार केला व आपल्या वैयक्तिक धर्मास समूहाचा धर्म बनविला. या कार्यात ते प्रमाणाबाहेर यशस्वी झाले हे कोणाच्याही सहज लक्षात येऊ शकते.

व्यासांनी समूहाच्या धर्मास केलेले योगदान

व्यासांनी समूहाच्या धर्मास केलेले योगदान त्यांच्या स्वतःच्या जीवनदृष्टी प्रमाणे आहे. अर्थात त्यांची मुख्य देणगी म्हणजे त्यांची निष्काम कर्माची व कर्मसातत्याची कल्पना. सिद्धावस्था प्राप्त झाल्यावरही माणसाने कर्मे करीत जावे असा विचार त्यांनी मांडला. यापैकी मागच्या लेखांकात त्यांच्या निष्काम कर्माच्या कल्पनांवर आम्ही थोडा प्रकाश टाकला आहे. त्याची पुनः येथे पुनरावृत्ती करण्याचे कारण नाही. व्यास कर्मकांडात्मक वेदासही दोष देतात; कारण वेदात सकाम कर्मे करण्यावर भर दिला आहे. माणसे यज्ञयागादि कर्माकडेच जास्त आकृष्ट होतात. सतत लाभाकडेच त्यांची दृष्टी असते, म्हणून त्यांचे मन अस्थिर असते. " कर्मकांडात्मक वेदातील फलश्रुतीच्या वाक्यांना भुललेले व



त्याखेरीज दुसरे काही नाही असे म्हणणारे लोक अनेक प्रकारचे ऐश्वर्य व भोगात गढून जातात व त्यामुळे त्यांची व्यवसायात्मक बुद्धि समाधिस्थ म्हणजे एके ठिकाणी स्थिर होऊ शकत नाही. वेद हे सत्व-रज-तम या गुणांनी भरलेले आहेत. पण हे अर्जुना तू त्रिगुणातीत द्वंद्वापासून सतत अलिप्त, सात्विक गुणांनी संपन्न व योगक्षेमादि स्वार्थात न गढता आत्मनिष्ठ हो " (गीता २ / ४५) असा गीतेत श्रीकृष्णाने अर्जुनास उपदेश केला आहे.

व्यासांच्या वेळी चातुर्वर्ण्याधिष्ठित सामाजिक कर्तव्ये निधर्मी (secular) आहेत असे समजण्यात येई. लोक या प्रकारची सामाजिक कर्तव्ये व मीमांसकाची यज्ञयागादि पवित्र धार्मिक कर्तव्ये वेगवेगळ्या प्रकारची आहेत असे समजत. व्यासांनी हा भेद काढून टाकून धर्मोक्त नित्यकर्मात चातुर्वर्णोक्त कर्माचाही समावेश केला. वेदोक्त कर्मे व आपली नित्याची कर्मे अशी सर्वच कर्मे बंधनकारक होतात. पण तीच कर्मे आपण फळाची आसक्ती सोडून करीत गेलो तर आपली कर्मबंधनापासून मुक्तता होते हे त्यांनी सांगितले. समाजात यज्ञ, दान व तप यांची नितांत आवश्यकता आहे. त्याचप्रमाणे ती माणसाच्या विकासालाही आवश्यक आहेत. कारण त्यांच्याद्वारे मनाची शुद्धी होऊ शकते. मनाच्या शुद्धीसाठी करावी लागणारी ही कर्मसुद्धा निष्काम वृत्तीने केली पाहिजेत असे त्यांनी सांगितले.

सामान्यत: माणसाने कोणत्याही कर्माची निवड केली तर त्यास त्या कर्मात कधीना कधी नैराश्य व विफलता यांचा अनुभव येतोच. पण त्याला केवळ एका विशिष्ट समाजरचनेसाठी आवश्यक म्हणून एखादे कर्म सतत करावयास लावले तर ही विफलता अधिकच वाढेल. आपले स्वत:चे कार्य निवडण्याचे स्वातंत्र्य असताना मनुष्य जेव्हा त्याच्या जीवनाविषयीचा समज व त्याने स्वीकारलेली मूल्ये यांना अनुसरून आपले कर्म आपल्या आवडीनुसार निवडतो त्यावेळी आपले आवडीचे काम निवडल्यामुळे या कामात त्याला विफलतेचा अनुभव कमी प्रमाणात येईल एवढेच. ते काम तो आस्थेने करील व ते कार्य करताना त्यात अपयश का आले हेही त्यास शोधून काढणे सोपे जाईल. पण जेव्हा एखादे काम धर्माच्या भीतीमुळे, तप म्हणून किंवा ज्याचे संबंधी कोणताच अनुभव नाही अशा मोक्षाची प्राप्ती व्हावी म्हणून सतत केले जाते त्यावेळी त्या कामात विफलता जास्त प्रमाणात आल्याशिवाय राहाणार नाही.

ही विफलता कमी यावी व या विफलतेच्या भावनेपासून सुटका व्हावी म्हणून व्यासांनी काही पळवाटा सुचविल्या आहेत. त्यांनी चातुर्वर्ण्याधिष्ठित नियत

कर्म करीत असतानाच माणसाने भक्ती, ध्यान, यज्ञयागादि संस्कार व पातंजल-योगाच्या क्रिया करीत रहावे म्हणून त्यांचा गीतेत उल्लेख केला आहे. लोकांनी त्या क्रिया निष्ठेने कराव्या म्हणून या क्रिया केल्याने मोक्षप्राप्ती होते असे सांगितले आहे. शास्त्रोक्त नियम-कर्माप्रमाणेच माणसाने ह्या क्रियाही निष्काम वृत्तीने केल्या पाहिजेत. काही लोकास कर्म, भक्ती, ध्यान इत्यादी कर्मे मोक्षप्राप्तीचे विविध मार्ग होत असे वाटते. परंतु व्यासास मोक्षप्राप्तीचे हे स्वतंत्र मार्ग आहेत असे सुचवायचे होते असे वाटत नाही. आपले नियत कर्म करताना जे नैराश्य येते त्यातून सुटका व्हावी व ते कर्म करण्यास आपणास बळ प्राप्त व्हावे म्हणून बहुधा ही कर्मे करण्याचे सुचविले असावे. तेच कर्म सतत करीत राहिल्याने जी विफलतेची भावना निर्माण होते ती कमी करणे हाच त्याच्यामागील हेतु असावा. शिवाय ही कर्मे केल्यामुळे माणसामध्ये जी श्रद्धा निर्माण होते ती त्याचे वर्णोक्त कर्म सतत करीत राहण्यास प्रेरणा देणारी ठरते. एका दृष्टीने पाहिले असता ह्या सर्वच क्रिया म्हणजे माणसाच्या आंतरिक इच्छा दडपून ठेवण्याचे विविध मार्ग होत. उदाहरणार्थ ज्या तपाची व्यासांनी प्रशंसा केली आहे ते तप म्हणजे आपली इच्छाशक्ती वाढविण्याचा एक मार्ग आहे. इच्छाशक्ती वाढली म्हणजे माणसाची उद्योगशीलता वाढते व कोणतेही काम दृढतापूर्वक करणे शक्य होते. पण अशा रीतीने इच्छाशक्ती वाढविणे म्हणजे आपल्या इतर इच्छांचे दमन करणे होय. ध्यानामध्ये माणूस एका विशिष्ट वस्तूवर किंवा कल्पनेवर लक्ष केंद्रित करतो, एखाद्या वाक्याचा वारंवार उच्चार करतो. यामुळे त्याच्या मनात विशिष्ट वस्तुबद्दल किंवा कल्पनेबद्दल श्रद्धा निर्माण होते व ही श्रद्धा आपल्या अनेक शंका दडपून टाकण्यास व विविध धार्मिक विश्वास जडवून घेण्यास साहाय्यभूत होते. या प्रकारची श्रद्धा चातुर्वर्ण्यसमाजपद्धती टिकवून ठेवण्यास सहाय्यक झाली. आजवर या श्रद्धे-मुळेच लोकांना आत्मप्रकटीकरणास संधी प्राप्त होऊ शकली नाही व समाज इष्ट ते परिवर्तन घडवून आणण्याच्या विचारापासून अलिप्त राहिला.

अशा रीतीने प्रत्येकाने कोणते कार्य करावे हे अगोदरच निश्चित करून व्यासांनी एका यांत्रिक समाजाचा पाया रचला व समाजरचनेला जे जे विचार सुसंगत नाहीत त्या सर्व विचारांचे दमन करण्याची योजना केली. व्यासांचे हे तंत्र माणसाच्या इच्छा व विचार याचे दमन करण्यास समर्थ झाले असते तर समाजात चातुर्वर्ण्यपद्धती आदर्श स्वरूपात टिकून राहू शकली असती, व मग समाजातील सर्व व्यक्तींनी आपल्या या समाजरचनेशी विसंगत असणाऱ्या इच्छा व भावना ठार केल्या आहेत असे दृश्य आपणास दिसले असते.

पण प्रत्यक्ष व्यासांच्या काळात सुद्धा ही समाजरचना तिच्या आदर्श स्वरूपात अस्तित्वात नव्हती. याकाळी लोकानी धर्माचरणाने वागण्यापेक्षा आपल्या मित्राची बाजू घेणे जास्त महत्वाचे मानले. युद्धाच्या भयंकर परिणामाचा विचार अर्जुनाशिवाय कोणास शिवला नाही. भीष्माने पांडवाचा पक्ष न्याय्य आहे हे मान्य करूनही युद्धाच्या वेळी कौरवास साहाय्य करण्यास सोडले नाही. परंपरास चिकटून राहण्यातच सर्वानी धन्यता मानली. युधिष्ठिर हा पांडवांमध्ये सर्वात शहाणा समजण्यात येत असे, पण तोही परंपराभिमानी होता व सत्ता व संपत्ती यांच्या मोहापासून मुक्त नव्हता. त्याचे वर्तनही निष्काम कर्मयोग्याचे नव्हते. आपल्या राज्याचा विस्तार झाल्यावर त्याने अश्वमेधयज्ञ केला व आपणही सत्ता संपत्ती याची अभिलाषा बाळगणारे आहो हे सिद्ध केले. कौरव व पांडवांत पुढे जी यादवी वाढली तिचे एक कारण म्हणजे हा अश्वमेधयज्ञ होय. या यज्ञाच्या वेळी जे निरनिराळ्या देशचे राजे आले होते त्यांनी युधिष्ठिराचे वैभव पाहिले व त्यांच्यात पांडवाबद्दल हेवा निर्माण झाला. कौरव-पांडवांत पुढे जे युद्ध निर्माण झाले त्याची बाह्य कारणे काहीही असली तरी त्याचे बीज याही प्रसंगाने पेरले गेले. सार्वभौमत्वाची परंपरा ही अनर्थकारी आहे हे त्यानंतर कौरवपांडवात जे युद्ध झाले त्यामुळे सिद्ध झाले; या युद्धांत कौरवानी पांडवापेक्षाही जास्त सैन्य जमा केले. लोकास पांडव सत्यप्रिय आहेत. व त्यांची बाजू न्याय्य आहे असे वाटले असते तर कौरवास एवढे मोठे सैन्य जमा करणे शक्य झाले नसते.

सर्व माणसानी धर्माचा आश्रय घ्यावा हे व्यासांचे मत होते म्हणून त्यांनी ईश्वरावर श्रद्धा न ठेवणाऱ्यांची अवहेलना केली आहे. त्यांनी माणसाचे दोन गट केले आहेत. एकास ते दैवी गुणाचे म्हणतात तर दुसऱ्यास आसुरी गुणाचे म्हणतात. दैवी गुणाची माणसे ईश्वरावर विश्वास ठेवणारी व सर्व सात्विक गुणानी परिपूर्ण असतात तर ईश्वरावर विश्वास न ठेवणारी माणसे आसुरी गुणाची असून त्यांच्यात खोटेपणा व अनेक प्रकारचे समाजविघातक दोष असतात असे ते म्हणतात. एखादा मनुष्य सदाचारी आहे पण शास्त्राप्रमाणे कार्य करीत नाही त्यास सद्गती मिळेल की नाही या अर्जुनाच्या प्रश्नास 'अशा मनुष्याला चांगले पद मिळू शकत नाही' असे त्याने उत्तर दिले आहे.

व्यासाच्या वेळी स्त्रिया व शूद्र यांना वेदाध्ययनाचा अधिकार नव्हता. उपनिषदात गार्गी मैत्रेयी व इतर विदुषी स्त्रिया अध्यात्मिक चर्चेत भाग घेतात असे आपणास आढळून येते. पण ही उदाहरणे अपवादाची होत. पूर्वी सामान्य-

पणे स्त्रियांना या प्रकारच्या ज्ञानापासून दूर ठेवण्यात येत असे. व्यासाने शूद्र व स्त्रियासुद्धा अध्यात्माची ओढ असल्यास उच्च स्थान प्राप्त करू शकतात असे सांगितले.

व्यासांनी त्याच्या काळच्या सांख्य विचारांचा काही महत्वाचे फेरफार करून स्वीकार केला असे दिसते. सांख्यतत्वज्ञानाप्रमाणे जीवनाचे पुरुष व प्रकृती असे दोन विभाग पडतात. त्यापैकी पुरुष अनंत असून प्रकृतीमध्ये गुरफटलेले आहेत. प्रकृतीच्या जड माध्यमातच त्यांची उत्क्रांती होते व शेवटी ते स्वतंत्र होतात. व्यासांनी जीवनात पुरुष व प्रकृती अशी दोन अज्ञात अंगे मानली नाहीत. तर पुरुष व प्रकृती यांच्या पलीकडेही आत्मतत्त्व आहे असे सांगितले. सृष्टीत असलेले असंख्य जीव यांनाच सांख्याने पुरुष म्हटले आहे व ते ज्यात गुरफटलेले आहेत ती प्रकृती याच्यापलिकडे एकच सर्वश्रेष्ठ आत्मतत्त्व असून त्याची अभिव्यक्ती पुरुष व प्रकृती या दोन तत्त्वाद्वारे होते असे मानले.

व्यासप्रणीत समाजव्यवस्था

व्यासाची कर्मयोगाची शिकवण त्यांना ज्या प्रकारचा चातुर्वर्ण्याधिष्ठित समाज हवा होता, त्या समाजाच्या गरजांवर आधारलेली आहे. या समाजात प्रत्येकाने आपली नियत कर्मे सातत्याने करावयाची आहेत. व्यासाचा कर्मसातत्याचा सिद्धांत समाज नेहमीच स्थितिशील असावा या विचारावर आधारलेला आहे. गतिशील समाजात क्रियांचे सातत्य कायम राहात नाही. आपल्या क्रियांचे इतरावर कोणते परिणाम होतात हे पाहून कर्माची निवड करावी लागते. गतिशील समाजात आपल्या क्रिया परस्परावलंबी आहेत ह्याची जाणीव प्रत्येकाने ठेवणे आवश्यक असते. समाजात जागृती झाली, आपली कर्मे न्याहाळून पाहण्याचे व आपल्या कर्मास आपणच जबाबदार आहो हे ओळखण्याचे अंशतः जरी सामर्थ्य लोकात आले तर तो समाज गतिशील या पदवीस प्राप्त होऊ शकतो. पण चातुर्वर्ण्यपद्धतीमध्ये ही सोय नाही. चातुर्वर्ण्यपद्धती प्रत्येकाने शास्त्राप्रमाणे नियत कर्म करण्यावर व नशिबावर भर देते. वर्ण धर्माप्रमाणे प्रत्येक मनुष्य ईश्वराने नेमून दिलेले काम करण्यासाठी आहे. तो समाजात काम करीत असला तरी तो ईश्वरासाठी काम करतो म्हणून आपल्या कर्माचे इतरांवर कोणते परिणाम होतात हे पाहण्यास तो जबाबदार नाही.

या समाजरचनेत व्यासांनी सांख्याचा त्रिगुणाचा सिद्धांत लागू केला. सांख्याचा सिद्धांत व्यक्तीचे स्वभावविशेष दर्शविणारा आहे. व्यासानी तो समहात लागू केला व तो चुकीच्या रीतीने लागू केला. गुणकर्मानुसार माणसाचे ब्राह्मण

क्षत्रिय वैश्य व शूद्र अशा चार वर्णात विभाजन करता येते हे त्यांनी सांगितले. आता प्रत्येक वर्णाचे गुणविशेष लक्षात घेऊन त्याप्रमाणे विभाजन त्यांनी केले असते तर ते समजण्यासारखे होते. मग त्या परिस्थितीत सत्वगुण संपन्न ते ब्राह्मण व सर्व तमोगुणी लोक ते शूद्र असे आपणास म्हणता आले असते. पण व्यासानी वर्णभेद माणसातील गुणाप्रमाणे न करता त्या काळच्या समाजात जन्मावरून व धंद्यावरून जे ब्राह्मणक्षत्रियादि भेद रूढ होऊ पाहात होते तेच भेद गुणाप्रमाणे आहेत असे मानून त्याच भेदास बळकटी आणण्याचा प्रयत्न केला व हे भेद गुणाप्रमाणे आहेत असा भ्रम निर्माण केला. व्यासांनी संपूर्णमहाभारतात अनेक प्रकारचे भ्रम (fiction) निर्माण केले त्यातीलच हा एक भ्रम आहे हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे. त्यांच्या प्रभावामुळे समाजात जन्माने श्रेष्ठ वर्ण व जन्माने कनिष्ठ वर्ण असे भेद निर्माण झाले. ही विचारसरणी ज्यांना समाजात कनिष्ठ स्थान प्राप्त झाले होते त्याच्यावर अन्याय करणारी ठरली.

सांख्यतत्वज्ञानाप्रमाणे प्रत्येक मनुष्य जन्मतः सत्व रज तम या तीनही गुणाने युक्त असतो पण प्रत्येक व्यक्तीत जो गुण प्रकर्षाने आढळून येतो त्या गुणाची ती व्यक्ती आहे असे म्हणू शकतो. व्यक्तीचे गुण सतत स्थिर असतात असे सांख्याने म्हटले नाही. उलट ते बदलत असतात असेच त्यांनी म्हटले आहे. कारण व्यक्ती उत्क्रान्तीशील आहे. व्यक्ती मूलतः जे गुण घेऊन जन्मास येते त्यात मानवी प्रयत्न व भोवतालची स्थिती यामुळे फरक पडत असतात. व्यक्तीचा सतत विकास होत असतो व शेवटी ती तीनही गुणाच्या पलीकडे जाते असे सांख्यानी म्हटले आहे. सांख्याचा हा सिद्धांत व्यासांनी तंतोतंत स्वीकारला असता तर व्यक्तीमध्ये बदल होत असतो हे त्यांना मान्य करावे लागले असते व मग कदाचित त्यांचा कर्मसातत्याचा सिद्धांत कायम राहू शकला नसता.

व्यासांनी सांख्याचा त्रिगुणाचा सिद्धांत समाजास चुकीच्या रीतीने लागू केला हे कोणासही सहज समजून येण्यासारखे आहे. कारण कोणताही जन्मसिद्ध वर्ण घेतला तरी त्यात सत्वगुणी, रजोगुणी व तमोगुणी अशा सर्वच गुणांच्या व्यक्ती आढळतात. उदाहरणार्थ ब्राह्मण वर्गात सत्वगुणी, रजोगुणी व तमोगुणी अशा तीनही गुणांची माणसे आढळतात. ब्राह्मणात फक्त सत्वगुणी व्यक्ती आढळतात व शूद्रात फक्त तमोगुणी आढळतात असे नाही; व ही स्थिती अलिकडचीच आहे असे नसून व्यासांच्या काळीही हाच प्रकार होता असे आपणास दाखवून देता येते. क्षत्रिय वंशात जन्म पावलेल्या व

अनुक्रमणिका

परस्परांचे बंधु असणाऱ्या पांच पांडवात विभिन्न वर्णाच्या व्यक्ती आहेत. युधिष्ठिर सत्वगुणी आहे तर अर्जुन रजोगुणी आहे. कौरवाकडेही हाच प्रकार आढळतो. दुर्योधन तमोगुणी मानलेला आहे. एकाच वर्णाच्या लोकांमध्ये भिन्नभिन्न गुणाचे लोक आहेत. समाजाचे संघटन करताना जर त्यांचे गुणविशेष लक्षात घेऊन संघटन करण्याचा प्रयत्न केला असता तर कोणाचा वर्ण कोणता हे ओळखण्यास आयास पडले असते. व अशा रीतीने वर्ण ओळखता येऊन प्रत्येकाने कोणते काम करावे हे निश्चित करता आले असते. तरी ती त्याकाळची एक अव्यवहार्य अशी योजना झाली असती. प्रत्येकाने आपला गुण ओळखून नियत असे कर्म करावे म्हणून आग्रह करणे व त्यांच्यावर नियंत्रण ठेवणे कठीण झाले असते. या सर्व उपद्व्यापापेक्षा निरनिराळ्या समूहास त्याच्यातील जन्मजात कर्माप्रमाणे वर्ण वाटून देणे सोपे होते व हीचगोष्ट व्यासानी केली. प्रत्येक वर्णाचे गुण वंशपरंपरेने तसेच कायम राहतात असे मानले. पण या रीतीने वर्णव्यवस्था निर्माण करताना तिचे भावी पिढ्यावर कोणते अनिष्ट परिणाम होतील ह्याचा विचार करणे त्यांना सुचले नाही.

अनुकरण-संघटनेचे साधन

मुक्त पुरुषास कर्मे करण्याची आवश्यकता नसते. पण गीतेत श्रीकृष्ण मुक्त पुरुषानेही कर्मे करावी कारण मुक्त पुरुष जर कर्मे करणार नाही तर इतर जनही त्याचे अनुकरण करतील व समाजाच्या गाड्यास खीळ बसेल असे सांगतो यावरून व्यास ज्या सामूहिक नीतीची अपेक्षा करतात तिच्यात अनुकरण माणसात कार्यप्रवण करण्याचे साधन मानलेले आहे असे दिसते. व्यासाच्या या समाजशास्त्रीय दृष्टिकोनात उपयुक्ततेवरच विशेष भर देऊन जीवनाच्या प्रकृतीच्या स्वरूपाकडे दुर्लक्ष करण्यात आले आहे असे दिसते.

आता सर्वसामान्य माणसाच्या असंख्य क्रिया अनुकरणाने घडतात हे नाकारण्यात अर्थ नाही. सर्वच माणसात आपण इतराप्रमाणे व्हावे व गटाचे अनुकरण करावे ही प्रवृत्ति कमी अधिक प्रमाणात आढळून येते. पण जेव्हा कोणत्याही माणसात आत्मप्रगटीकरणाची वृत्ती (self expression) तीव्र असते तेव्हा तो दुसऱ्याचे अनुकरण न करताही आपल्या सहजप्रवृत्तीनुसार वागतो हेही विसरून चालणार नाही. अनेकदा माणसामध्ये आत्मप्रकटीकरणाची भावना इतकी तीव्र असते की तो सामाजिक बंधने व चालीरीती यांना पार झुगारून देतो. मनुष्य दुसऱ्याचे अनुकरण करतो त्याचे एक कारण

म्हणजे त्याच्यामध्ये वसत असलेली भीती. आपण दुसऱ्याप्रमाणे वागलो नाही तर आपण एकटे पडू व दुसरे लोक आपल्याला विक्षिप्त समजून आपणास सहकार्य देणार नाहीत व त्यामुळे आपले जीवन जास्त संघर्षाचे होईल अशी त्यास भीती वाटत असते. दुसऱ्याचे अनुकरण केल्याने आपण दुसऱ्याशी मैत्री संपादन करू शकू व आपण अमुक एका समाजाचे आहो असे म्हटल्याने आपला आत्माभिमान व गौरव वाढविण्याचे समाधान आपल्याला लाभेल हे लक्षात घेऊन मनुष्य दुसऱ्याचे अनुकरण करीत असतो. पण ज्यावेळी तो आपले आत्मप्रकटीकरण हे समाजाशी जुळते घेण्याच्या क्रियेपेक्षा जास्त महत्त्वाचे किंवा जास्त आवश्यक आहे असे समजतो तेव्हा तो दुसऱ्याचे अनुकरण करण्याच्या मनोवृत्तीत नसतो. माणसामध्ये इतरापेक्षा भिन्न व समाजास उपयुक्त असे जर काही गुण असतील तर त्याने निदान त्या गुणाच्या प्रगटीकरणाच्या बाबतीत स्वतंत्र वृत्ती दाखविली पाहिजे तो असे करणार नाही किंवा समाज त्याला केवळ दुसऱ्याचे अनुकरण करण्यास सांगून आत्मप्रकटीकरणाची संधी देणार नाही. तर त्यामुळे ती व्यक्ती व समाज या दोहोंचेही नुकसान होईल.

पण बहुतेक सर्वच समाजव्यवस्थेत माणसे बाह्यत; समान असावी या बुद्धीने अनुकरण करण्याचे सांगण्यात येते. व या वृत्तीने व्यक्तीच्या आंतरिक गरजाचा बळी देण्यात येतो. या रीतीने केवळ व्यक्तीचेच नुकसान होते असे नसून त्यामुळे समाजाचेही फार मोठे नुकसान होते. कारण माणसामाणसात जे वैयक्तिक फरक आढळून येतात त्याच्यामुळे मनुष्य समाजात नवीन दृष्टी देण्याचेही कार्य करू शकतो. समाजसुधारक किंवा धर्मसुधारक समाजातील प्रस्थापित विचाराहून वेगळे विचार मांडतो म्हणूनच समाजात सुधारणा घडून येणे शक्य होते.

अनुकरण ही वरवरची क्रिया होय. माणसामाणसात व्यक्तीगत फरक आढळून येतात व ते बहुधा माणसाच्या मूलप्रकृतीवर अवलंबून असतात. ते व्यक्तीला समाजातील इतर लोकापेक्षा भिन्न रीतीने वागण्यास प्रवृत्त करतात. व्यक्ती केवळ अनुकरणप्रिय असेल तर ती समाजास काही विशेष देऊ शकत नाही. उलट एखादी व्यक्ती केवळ अनुकरणाच्या रीतीने समाजाशी जुळते घेत गेली तर त्यामुळे माणसाच्या आंतरिक गरजा नष्ट होतील किंवा गळून पडतील असे मुळीच नाही. एखाद्याच्या आंतरिक गरजा समाजविघातक असू शकतील. पण त्याच्याकडे दुर्लक्ष करणे किंवा त्याचे दमन करणे, त्यांना नष्ट करण्याचा योग्य उपाय आहे असे आपणास म्हणता यावयाचे नाही. गीतेत मी स्वतः

काम केले नाही तर लोक माझे अनुकरण करून आळशी बनतील म्हणून प्रत्येकाने काम केले पाहिजे. या अर्थाचे वाक्य व्यासांनी श्रीकृष्णाच्या तोंडी घातले आहे. पण या म्हणण्यात विशेष अर्थ नाही.

केवळ दुसऱ्याचे अनुकरण करणे सोडून दिले म्हणजे माणसे आळशी बनत नाहीत व शहाणे लोकांनी कर्म करणे सोडून दिले म्हणजे सर्वच लोक काम करणे सोडून देतील असेही नाही. कारण गीतेतच स्पष्टपणे सांगितल्याप्रमाणे माणसात बसून असलेला काम त्यास कर्म करण्यास प्रवृत्त करीत असतो. एखादा मनुष्य जर जन्मतःच आळशी असेल तर शहाणे लोक काम करतात त्यांच्या-सारखे काम तो करणार नाही. तो आपल्या स्वभावधर्माप्रमाणे काम करीत राहील व त्याची कर्मे बहुधा समाजविघातक असतील.

माणसे इतरांचे अनुकरण करीत असली तरी ते आपल्या स्वभावधर्मानु-सारच कर्मे करीत असतात. रज प्रकृतीचा मनुष्य स्वभावतःच महत्वाकांक्षी असतो. कर्मे करताना तो दुसऱ्याशी चढाओढ करतो व हे करीत असताना अनेकदा तो स्वतःचे मन व शरीर याच्या आरोग्याकडे दुर्लक्ष करतो. सत्व प्रकृ-तीचा मनुष्यही कर्मे करतो पण त्याची कर्मे रजप्रकृतीच्या माणसाहून भिन्न असतात. तो महत्वाकांक्षी असेल पण रजोगुणी माणसाप्रमाणे तो महत्वाकांक्षी नसतो. तो जीवनासंबंधी जास्त ज्ञान मिळवितो व म्हणून त्याच्या क्रिया ज्ञाना-वर अधिष्ठित असतात. जीवनाची सेवा घडावी या हेतूने तो कर्मे करतो. समाजात प्रतिष्ठा पावलेली काही कर्मे तो करीत नसेल व समाजात प्रतिष्ठा न पावलेली अन्य काही कर्मे तो करीत असेल. कोणत्याही परिस्थितीत त्याची कर्मे त्याच्या जीवनदृष्टीवर अवलंबून असतील काही लोकास तो आळशी आहे किंवा त्याच्या क्रिया समाजघातक आहेत असे वाटेल. त्याने इतराप्रमाणे काम केले नाही तर त्याचे कारण त्याची जीवनमूल्ये समाजातील इतर लोकांच्या जीवनमूल्याहून भिन्न असतात हे होय हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे.

शिवाय मनुष्य समाजात एखाद्या आदर्शाप्रमाणे किती प्रमाणात वागेल किंवा तो समाजविघातक कार्यात किती प्रमाणात सहभागी होईल हे बऱ्याच अंशी समाजाच्या रचनेवरही अवलंबून आहे. समाजाची रचना अशी असेल की जिच्यात समान संधीला फारच अल्प वाव असेल तर ज्यांना केवळ इतरांचे अनुकरण न करता समाजात काही विशेष करावयाचे आहे अशा लोकांचा अवसानघात होईल. त्याच्या पदरी निराशा येईल. कदाचित ते समाजविघातक कृत्येही करू लागतील. म्हणून जेव्हा लोकास आपल्या कर्माद्वारे समाजाच्या

अनुक्रमणिका

विकासास हातभार लागेल असे वाटते तेव्हा अशा लोकांची कर्मे रूढ पद्धतीच्या कर्माहून भिन्न असून त्याचा उच्छेद करणारी असली तरी त्यांना त्यासाठी संधी दिली पाहिजे. त्यांना प्रगटीकरणाची संधी दिल्यावरच त्यांची कर्मे समाजास कितपत हितप्रद आहेत याचे मूल्यमापन जास्त डोळसपणे करता येऊ शकेल. व हे ज्यावेळी अशक्य असेल त्यावेळी अशा लोकास आपले विचार प्रगट करण्याची तरी संधी दिली पाहिजे. अशा लोकास त्यांच्या आवडीची कामे करू दिली नाहीत व त्यांना न आवडणारी कर्मे करण्याची सक्ती केली तर त्याची निराशा होईल. जीवनात स्वयंस्फूर्तीने काम करण्याचा त्यांचा आनंद मावळेल. त्यांना न आवडणारी कामे त्यांच्यावर लादली गेली तर असे लोक व समाज यांच्यात संघर्ष निर्माण होतील.

एखाद्या समाजरचनेत व्यक्ती जबरदस्तीने नव्हे तर आपल्या आंतरिक गरजानुसार कर्मे करीत असेल, त्या कर्मात स्वयंस्फूर्तीने रस येत असेल तर त्या कर्मामुळे व्यक्ती बरोबरच समाजाचाही लाभ होईल. अनेकदा अशी माणसे समाजद्रोही दिसत असली तरी वास्तविकपणे ती तशी नसतात. त्याच्या क्रिया रूढीबाह्य असतात म्हणून आपणास ती समाजद्रोही वाटतात. पण त्यांना न आवडणारे त्यांच्या अंतस्थ गरजाशी न जुळणारे काम करण्याची सक्ती केली तर ती समाजविद्रोही बनतात. कर्म करीत असताना व्यक्तीला ज्या वैफल्यास तोंड द्यावे लागते त्या विफलतेच्या बाबी नष्ट करून व्यक्ती ज्यांत तल्लीन होते, असे काम तिला देण्यात समाज यशस्वी झाला, तर ती व्यक्ती असे काम टाळणार नाही. कारण सामान्य मनुष्य कर्मवान असतोच. त्यास योग्य काम करण्याची संधी दिली तर त्याच्यासमोर कर्मात दक्ष असणाऱ्या सिद्ध पुरुषाची उदाहरणे ठेवून त्याला बाह्यतः उत्तेजित करण्याची काहीच गरज पडणार नाही.

पण एखाद्या समाजात व्यक्तीला तिच्या अंतस्थ आवडीची कामे करण्याची संधी प्राप्त झाली तर असा समाज स्थितिशील असणार नाही. तो गतिशील बनेल. पुनः अशा समाजात माणसे कर्मे निवडताना स्वतःच्याच आंतरिक आवडीबरोबर समाजाच्या खऱ्या आवडी लक्षांत घेतील, तर असा समाज स्वावलंबी व बुद्धिमान बनेल. तो सतत गतिशील असेल. या समाजात लोक ज्या प्रमाणांत कामात रस घेतील त्या प्रमाणात ते कर्माच्या फळास चिकटून राहाण्याचे सोडून देतील. माणसे कर्माच्या फळास चिकटून राहतात, कर्माद्वारे, पैसा, अधिकार व इतर इंद्रियसुखाच्या गोष्टी प्राप्त करण्याची इच्छा धरतात त्याचे महत्वाचे कारण म्हणजे त्यांना जी कर्मे करावी लागतात त्यांत त्यांना

रस वाटत नाही. ते कामात असंतुष्ट असतात. कर्मापासून ज्या इंद्रियसुखाच्या गोष्टी प्राप्त होऊ शकतात त्यांच्या प्राप्तीकडेच त्यांचे सर्व लक्ष लागलेले असते.

व्यासांनी कल्पिलेल्या चातुर्वर्ण्यपद्धतीत याप्रकारचे स्वातंत्र्य माणसाला दिले गेले नाही हे उघडच आहे. चातुर्वर्ण्यसंस्था एका यांत्रिक विचारसरणीवर आधारलेली आहे. या समाजव्यवस्थेत माणसाला आत्मप्रगटीकरणासाठी पुरेशी संधी नाही. समाजमान्य कर्मे करीत असता त्याच्या पदरी निराशा आली तर पुढच्या जन्मी प्राप्त होईल एवढेच समाधान त्याला देण्यात आले आहे. येथे नावडत्यासही योग्य मानले आहे म्हणून अनुकरणाची आवश्यकता प्रतिपादन केली आहे. एखादे काम जितके कंटाळवाणे असेल, तितके ते कार्य तडीस नेण्यास त्याला इच्छाशक्तीचा वापर करावा लागेल. इच्छाशक्तीचा विकास करीत असताना त्याला जे सिद्ध पुरुष आहेत त्यांचे उदाहरण नजरेसमोर ठेवून आपले काम पुढे सुरू ठेवता येईल. अशा या समाजरचनेत मनुष्य सामाजिकतेची जाणीव कशी प्राप्त करू शकणार ? अशा समाजव्यवस्थेत माणसाने फळाची आशा सोडून कर्मे करावी असे कितीही सांगितले तरी हाती घेतलेल्या कामात ज्यांना आवड नाही ते फळाची इच्छा धरण्यापासून अलिप्त राहू शकतील हे शक्य नाही.

धर्म हे प्रगतीचे साधन बनविण्याच्या प्रयत्नात असतानाच आपल्या दैनंदिन जीवनात धर्माची शाश्वत तत्त्वे उपयोगी पडत नाहीत हे व्यासांच्या लक्षात आल्याशिवाय राहिले नाही. उदाहरणार्थ खरे बोलणे हे धर्माचे तत्त्व असले तरी व्यवहारात काही प्रसंगी खरे बोलले तर त्यामुळे सच्छिल माणसाचे नुकसान होते व अप्रामाणिक माणसाचा लाभ होतो. चोरांच्या तावडीतून निसटून जाऊन एखादा मनुष्य आपल्या आश्रयास आला असता त्याला वाचविणे आपले पवित्र कार्य होय. अशा वेळी चोर आपल्याकडे येऊन त्या माणसाबद्दल विचारू लागले व त्याला आमच्या स्वाधीन करा असे म्हणू लागले तर अशा वेळी खोटे बोलून त्या माणसाला वाचविणे आपले कर्तव्य ठरते. अशा वेळी माणसाने धार्मिक तत्त्वास मुरड देऊनही त्या माणसास वाचविले पाहिजे.

धर्माची तत्त्वे केवळ मार्गदर्शक असतात ती प्रत्येक व्यवहारात माणसाने कसे वागावे ह्याचे दिग्दर्शन करीत नाही. दैनंदिन जीवनात असे प्रसंग येतात की तेथे आपण कसे वागावे याबाबत धर्माकडून स्पष्ट मार्गदर्शन मिळत नाही. अशा परिस्थितीत आपण आपल्या बुद्धिप्रमाणे वागावे असे व्यासांचे मत दिसते

अनुक्रमणिका

व ते बरोबरही आहे. यावरून व्यासांनी आपले बुद्धीचे क्षेत्र फारच मर्यादित करून टाकले. त्यांनी धर्माच्या तत्त्वाचे परीक्षण करण्याचे स्वातंत्र्य माणसास दिले नाही हेही विसरून चालणार नाही.

समूहाचा धर्म ही एक स्थिर वस्तू आहे असे समजले जाते. वास्तविकपणे हा धर्म बदलत असतो. धर्म समाजाच्या बदलत्या गरजांशी सुसंगत नाही म्हणून धर्मसुधारक त्यात बदल घडवून आणतात. राजकीय व आर्थिक परिस्थिती, विज्ञानाचे शोध यामुळेही त्यात बदल घडून येतो. म्हणून समूहाचा धर्म ही एक सामाजिक संस्था आहे. एका विशिष्ट काळच्या सामाजिक परिस्थितीचा तो विपाक आहे असे आपण म्हटले पाहिजे. अर्थात कोणताही समाज घेतला तरी धार्मिक सुधारणा ही सामाजिक गरजांशी सुसंगत असेलच असे नसते. कारण धर्माच्या कल्पनांचा लोकांच्या मनावर पगडा असल्यामुळे ते व्यक्तीच्या किंवा समाजाच्या बदलत्या गरजांकडे वस्तुनिष्ठतेने पाहू शकत नाहीत. शिवाय मनुष्य धर्मासाठी आहे अशी कल्पना असल्यामुळे मनुष्याच्या बदलत्या गरजा समजून घेण्याच्या बाबतीत बहुधा दिरंगाई होते, व धर्मास महत्व चढते. या संधीचा फायदा घेऊन कर्मठ लोक लोकांवरील धर्मबंधने आणखी जास्त आवळण्याचा प्रयत्न करतात.

धर्म समाजसुधारणेचे साधन न मानता धर्म हा वास्तविक कसा आहे हे पाहण्याचा प्रयत्न केला तर आपल्या धर्माचे निरनिराळ्या अंगाचे दर्शन होऊ शकते. आणि मग माणसाची जशी जीवनदृष्टी असते तसा त्याचा धर्म असतो ही गोष्ट आपल्या लक्षात येते. भीतीपासून आपली सुटका करण्याची अभिलाषा बाळगणाऱ्यांचा व मनातील संघर्ष नष्ट व्हावा म्हणून आचार शोधणाऱ्या माणसाचा धर्म बहुधा विश्वासावर आधारलेला असतो व विश्वास बहुधा स्थिर आहेत असे आपणास आढळून येते. असे लोक बहुधा धर्माची तत्वे स्थिर आहेत असे मानणारे असतात. विशिष्ट धार्मिक कल्पना समाजाचा कोणता परिणाम होतो हे पाहण्याकडे त्यांचे दुर्लक्ष होते. याच्या उलट सत्याचे शोधन व त्याद्वारे ज्ञानप्राप्ती हेच धर्माचे प्रमुख लक्षण आहे असे जे लोक समजतात ते धर्मसंस्थेला सुचितेचे साधन आहे असे समजत नाहीत. त्यांना धर्मात अनेक दोष दिसतात. लोकांनी स्वीकारलेला धर्म शास्त्रोक्त असेल पण अशा धर्माची मूल्ये समाजात छळ व संघर्ष निर्माण करणारी आहेत असे त्यांना दिसते. ते अशा धार्मिक मूल्यापासून दूर असतात. लोक जर अशा धर्मास शिरोधार्य मानत असतील तर ते अशा धर्माशी सर्वच बाबतीत जुळते घेणार नाहीत.

त्याचा धर्म सत्यशोधनांवर आधारलेला असतो. व म्हणून तो धर्म एक स्थिर संस्था आहे असे मानणारांच्या धर्माहून वेगळा असतो.

व्यासांनी चातुर्वर्ण्याची रचना हे ध्येय व त्यासाठी सत्य अस्तेय इ. तत्वांचे पालन करणे हे साधन मानले. अशी कोणतीही साचेबद्ध पद्धती शाश्वत आहे असे मानले की ती राबवतांना संघर्ष निर्माण होणारच. कारण चातुर्वर्ण्याचे आधार आध्यात्मिक आहेत असे आपण कितीही म्हटले तरी वास्तविक ही समाजरचना तार्किक पद्धतीने निर्माण झाली आहे. जेव्हा एखादी व्यक्ती सत्य अस्तेय इ. तत्वाचे दैनंदिन जीवनातील महत्व लक्षात न घेताच त्यास परिपूर्ण (absolute) तत्वे मानून ती कृतीमध्ये आणण्याचा प्रयत्न करू लागले, तेव्हा त्यातून आणखी जास्त संघर्ष निर्माण होतात. चातुर्वर्ण्यपद्धती मागे पडली यांचे कारण ह्या संघर्षातच शोधले पाहिजे.

महाभारतात धर्म सामाजिक प्रगतीचे साधन असावा असे विचार काही ठिकाणी मांडले आहेत. त्यावरून धर्म सामाजिक प्रगतीचे साधन असावा असे व्यासांचे मत होते असे वाटण्याचा संभव आहे. पण हा विचार पूर्णपणे बरोबर नाही. प्राचीन भारतात धार्मिक परंपरा व सामाजिक परंपरा जवळजवळ एकरूप होत्या. सर्व समाज धर्माच्या रुढींनी ओतप्रोत होता एखाद्या धार्मिक रुढीचे परिणाम लक्षात घेऊन तिचा स्वीकार करणे किंवा तिला त्यागणे यासाठी ज्या वस्तुनिष्ट अभ्यासाची गरज असते पण अशा अभ्यासास या समाजात फारच अल्प वाव होता. धर्म शाश्वत म्हणूनच स्वीकारला जात असे. भगवद्‌गीतेत एखादी व्यक्ती सदाचारी असून शास्त्राज्ञे-प्रमाणे वागत नाही तर तिची कर्मे पुण्यप्रद असतील काय असे अर्जुन श्रीकृष्णास विचारतो व श्रीकृष्ण त्यास नकारार्थी उत्तर देतात. असे असले तरी व्यासास व त्याबरोबर इतरास धर्मतत्वे परिपूर्ण व शाश्वत आहेत असे कल्पून ती व्यवहारात उतरवितांना त्याचा प्रत्येक वेळी वापर करणे अशक्य होते हे आढळून आलेले होते. ह्या शाश्वत तत्वाचा व्यक्तीच्या वैयक्तिक मूल्याशी विरोध असल्यामुळे कधीकधी त्यांना त्यागणे आवश्यक होते. अशा वेळी शाश्वत मूल्यास मुरड देऊन काम भागवावे लागले हे दिसून आले. ही तत्वे सामाजिक प्रगतीचे साधन असावे ही कल्पना या लोकापैकी बुद्धिमान लोकासमोर असती तर त्यांनी समाजातील भिन्नभिन्न परंपरांचे सापेक्ष (relative) महत्त्व कोणते आहे याचा अभ्यास केला असता व

समाजात सुसंवाद निर्माण व्हावा म्हणून कोणत्या परंपरात किती बदल करावे हे सुचविले असते.

मात्र अल्प प्रमाणात कां होईना व्यास धर्म सामाजिक प्रगतीचे साधन असावे हे मानणारे होते, असे आपण म्हणू शकतो. धर्म युगाप्रमाणे बदलत जातो. असे उल्लेख महाभारतात आहेत. व्यास धर्म हा सामाजिक प्रगतीचे साधन असावा असे मानणारे होते असे मानण्याचे कारण असे की व्यासांनी पूर्वीच्या धर्मात सुधारणा घडवून आणल्या व त्याबरोबरच धर्माच्या माध्यमा-तून समाजपरिवर्तन घडवून आणण्याचा प्रयत्न केला. त्याशिवाय त्यांनी सत्य अहिंसा यासारखी परिपूर्ण (absolute) तत्त्वे पाळत असताना अडचणी येतात हे ओळखून ह्या अडचणी कशा येतात ह्याची उदाहरणे दिली व अशा वेळी ह्या तत्त्वास सोडून देणे आवश्यक आहे हे दाखविले. पण ह्या तत्त्वपालनात अपवाद म्हणून जी उदाहरणे त्यांनी दर्शविली आहेत त्यावरून कोणत्या वेळी ती तत्त्वे पाळावयाची व कोणत्या वेळी त्याचा वापर करावयाचा याबाबतीत मार्गदर्शन मिळत नाही. अशा वेळी आपल्या बुद्धीचा वापर करून इष्टानिष्ट ठरवावे असे म्हटल्याने आपल्या क्रियांची मार्गदर्शक आपली बुद्धी आहे असा त्यातून अर्थ निघेल. आपली सुरक्षितता धोक्यात आली तेव्हा ही तत्त्वे झुगारून द्यावी असे मानले तर सुरक्षितता धोक्यात कधी येते हेही निश्चित करणे कठीणच होते. कारण एकाची सुरक्षितता म्हणजे दुसऱ्याची असुरक्षितता असते. असुरक्षितता निर्माण झाली म्हणजे तत्त्वे सोडून द्यावी असे जर मानले तर ज्यास आपण असुरक्षित आहो असे वाटले. अशी व्यक्ती प्रत्येक वेळी ह्या तत्त्वाचा त्याग करू लागली, तर त्या तत्त्वास शाश्वत तत्त्वे म्हणून मूल्यच राहाणार नाही. म्हणून जर शाश्वत तत्त्वास अपवाद असतील तर तेही त्या अपवादाचे प्रसंग शक्यतो निश्चित केले पाहिजेत, तरच अशा शाश्वत तत्त्वास अर्थ राहतो. असे करण्याऐवजी आपण त्यांना आपल्या कल्पनेनुसार सामाजिक सुधारणेचे साधन मानू लागलो तर तेथे शाश्वत तत्त्वेही राहणार नाहीत व सामाजिक सुधारणाही होणार नाहीत.

दुसरी गोष्ट अशी की आपली सुरक्षितता धोक्यात आली म्हणजे या तत्त्वास झुगारून द्यावे असे म्हणणे याचा अर्थ ह्या तत्त्वाची इष्टानिष्टता त्याच्या फळावरून, कृतीच्या परिणामावरून ठरवावी असा होतो. जीवन परिवर्तनशील आहे व जर आपण एखादे तत्त्व कधी वापरावे ते त्याच्यापासून यश मिळेल किंवा नाही या गोष्टीवरून ठरवू लागलो तर ते तत्त्व मग परिपूर्ण

राहात नाही. एखादे तत्त्व परिपूर्ण आहे असे वाटले की ते सर्वच परिस्थितीत लागू करता आले पाहिजे. त्याला विशिष्ट ध्येयाचे साधन मानून त्याची इष्टानिष्टता आपण ठरवू लागलो तर त्याचे शाश्वत मूल्य नष्ट होऊन त्याला सापेक्ष मूल्य प्राप्त होते. ह्याबाबत अधिक विचार केल्यास आपणास असे दिसून येते की जोपर्यंत मनुष्य आपण स्थिर व आपले विचार स्थिर असून आपण केवळ नशिबाच्या आधीन आहो व ह्या शाश्वत मूल्याचे पालन केल्याने आपणास सद्‌गती मिळेल असे समजतो तोपर्यंत तो त्याचे पालन करील. पण त्याची जीवनाची भीती नष्ट झाली व त्याच्यात यशवाद बोकाळला तर तो ह्या शाश्वत मूल्यांस शाश्वत मूल्य म्हणून मानणार नाही हे आपण लक्षात घेतले पाहिजे. आपण दैवाच्या स्वाधीन आहो असा विश्वास निर्माण करणे हा शाश्वत मूल्ये टिकवून धरण्याचा एक मार्ग आहे. पण एकदा का माणसाची अज्ञाताविषयीची म्हणजे दैवाविषयीची भीती नष्ट झाली की तो ह्या शाश्वत मूल्यांना तार्किक मान्यता देईल व अशा रीतीने तार्किक मान्यता देत असताना तो त्याला कृतीत उतरवणार नाही. त्या तत्त्वामुळे आपल्याला स्थिर किंवा बदलत्या समाज-परिस्थितीत यश प्राप्त होत नाही हे आढळून आले की तो त्यांचा त्याग करील.

पण धर्माच्या बाबतीत लोक असा विचार क्वचितच करताना आढळतात. म्हणून त्यांचा धर्म अंशतः समाजाच्या गरजाशी जुळेल असाच असतो. या धर्मात माणसाच्या विकारास काही प्रमाणात प्रगटीकरणासाठी वाव दिलेला असतो व त्यासाठी धर्मांत निरनिराळे उत्सव, नियम, रूढी, परंपरा इत्यादिकांचा समावेश केलेला असतो. समूहाचा धर्म लोकांच्या विकासास दिशा देण्यासाठी निरनिराळ्या प्रकारची तंत्रे निर्माण करतो. पण ही तंत्रे सर्वदा निर्दोष असतात असे मुळीच नाही. किंबहुना या तंत्रामुळेच धर्मात दोष शिरतात व त्यामुळे व्यक्तीव्यक्तीत व गटागटात संघर्ष निर्माण होतात असे आपणास म्हणता येईल. शिवाची पूजा करणारी व्यक्ती शिवावर आपल्या सद्‌भावना व्यक्त करील तर विष्णूचे पूजक विष्णूवर आपल्या भावना केंद्रित करतील. यामुळे ज्या प्रमाणात आपण एकावर आपले लक्ष केंद्रित करतो त्या प्रमाणात दुसऱ्यास हीन लेखण्याची प्रवृत्ती नकळत आपल्यात शिरते व त्यामुळे संघर्ष निर्माण होतात. भौगोलिक व ऐतिहासिक परिस्थितीमुळे एकाच धर्मात स्थानपरत्वे निरनिराळ्या रूढी निर्माण होतात व त्यामुळे विभक्तपणाची भावना वाढीस लागते. ज्यावेळी एखादा विशिष्ट गट समाजात सुव्यवस्था निर्माण व्हावी म्हणून एक विशिष्ट व्यवस्था समाजावर लादतो तेव्हा ती बाह्यतः समाजावर लादलेली सुव्यवस्था

काही गटांच्या फायद्याची असली तरी ती इतराच्या आत्मप्रकटीकरणास व त्याच्या विकासाला बाधा निर्माण करणारी ठरते.

धर्माच्या या स्वरूपाचे ज्ञान ज्याला झाले आहे तो अस्तित्वात असलेला धर्म एक अत्यंत पवित्र अशी वस्तू आहे असे समजत नाही. किंवा धर्माला सुधारणेचे साधनही समजत नाही. धर्म लोकांच्या विकारास दिशा लावणारा असला तरी जे लोक विशिष्ट विकारापासून कमी अधिक प्रमाणात मुक्त असतात व म्हणून त्या प्रमाणात वस्तुनिष्ठ असतात ते समूहाच्या धर्मामुळे समाजात संघर्ष निर्माण होऊ शकतात हे स्पष्टपणे पाहू शकतात. असे लोक समाजात रुढ असलेल्या धर्माचे पालन करतीलच असे नसते. खरे म्हणजे त्यांना या रूढीप्रमाणे वागण्याची आवश्यकताच नसते. त्यांचा धर्म त्यांच्या स्वतःच्या जीवनदृष्टीप्रमाणे बनतो. ज्या प्रमाणात ते धर्माने घालून दिलेल्या मूल्याशी सहमत असतील त्या प्रमाणात ते त्या मूल्याप्रमाणे आचरण करतील. पण ज्या प्रमाणात ते या मूल्यापासून अलिप्त असतील त्या प्रमाणात ते स्वतःच्या विवेकाने शोधून काढलेल्या मूल्याप्रमाणे आचरण करतील. तोच त्यांचा स्वधर्म बनेल.

भगवान व्यासाची दृष्टी व्यक्तिस्वातंत्र्यापेक्षा समाजाच्या संघटनेकडे वळली असल्यामुळे व त्यांच्या काळी रूढीबद्ध समाजधर्म व संन्यासधर्म असे धर्माचे दोन स्थिर आकृतिबंध अस्तित्वात असल्यामुळे त्यांना या मुद्याचे महत्त्व समजू शकले नाही. म्हणून त्यांनी जे लोक शास्त्रोक्त कर्मे करीत नाहीत ते चांगले असले तरी त्यांना मोक्ष मिळू शकत नाही असे सांगून टाकले. त्या काळी वर्णव्यवस्था अस्तित्वात येत होती त्याचप्रमाणे सन्यासधर्म रूढ होता. हे दोन्ही प्रकार शास्त्र-संमत होते; म्हणून समाजात विफलता पावलेल्या ज्या लोकास सामाजिक संबंधात छळ साठविलेला आहे असे दिसे ते सन्यास धर्माचा आश्रय घेत. आपणास मोक्ष मिळावा अशी त्याची धडपड असे. तो लोकशाहीचा काळ नव्हता व म्हणून सन्यासांनाही रुढींनी घालून दिलेल्या तत्वाप्रमाणे कर्म करावे लागे. व्यक्तीची उत्क्रांती होत जाऊन मोक्ष प्राप्त होतो ही कल्पना त्यावेळी रुढ असली तरी सन्यासाच्या रूढ मार्गाने कर्म केल्यानेच मोक्षप्राप्ती होईल असे लोकांना वाटे. रविंद्रनाथ टागोरांनी म्हटल्याप्रमाणे 'एकला चलो रे' ची भूमिका लोकाना मान्य होती. व यतिधर्माप्रमाणे काही लोक एकटे राहात असले तरी ते मनाने एकटे नसत. ते शास्त्रोक्त विचाराचे व रूढीचे ओझे वाळगणारे असत व शास्त्राचे प्रामाण्य स्वीकारून संन्यासपंथातील इतर लोकांप्रमाणे आचरण करीत.

बुद्धीचे स्थान

व्यासांच्या वेळी केवळ शास्त्रवचनांवर विसंबून राहून आपले प्रश्न सुटू शकतील असे विचारी माणसानाही वाटत नव्हते असे दिसते. म्हणून त्यांना बुद्धीस महत्त्व देणेही भाग होते. यासंबंधी बोलतांना युधिष्ठिर एके ठिकाणी म्हणतात धर्माचे स्वरूप निश्चित आहे असे वाटत नाही कारण जो संपन्न स्थितीत असतो त्याचा धर्म निराळा व जो संकटात असतो त्याचा धर्म निराळा असतो, संकटे काही वेदाच्या योगाने जाणणे शक्य नाही, अर्थात त्याचे स्वरूप निश्चित नसल्यामुळे धर्माचेही स्वरूप निश्चित नाही. सत्पुरुषाचा आचार हा धर्माविषयी प्रमाण असेही म्हणता येत नाही. कारण सत्पुरुषाचा आचार हा धर्म असे मानले आहे. त्याचप्रमाणे आचारसंपन्न असतात तेच सत्पुरुष असे मानलेले आहे. अर्थात सत्पुरुषाचा निर्णायक आचाराचा निर्णायक सत्पुरुष असा अन्योन्याश्रय होतो. धर्माचे दुसरे प्रमाण म्हणजे वेदवचने होत असे शास्त्रनिष्णांत लोकांनी सांगितलेले आहे. परंतु प्रत्येक युगात त्या वेदवचनांचा ऱ्हास होत जातो असे आम्ही ऐकलेले आहे. म्हणून कृतयुगातील धर्म निराळे, त्रेतायुगातील निराळे, द्वापारयुगातील निराळे व कलियुगातील धर्म निराळे आहेत हे सर्व युक्तीच्याच योगाने केलेले आहेत असे दिसते. वेदवचन तेवढे प्रमाण असे म्हणणे केवळ लोकांच्या समाधानासाठी आहे. वेदामध्ये प्रमाणभूत व अप्रमाणभूत अशी दोन्ही प्रकारची वचने आहेत.[१]

श्रुती व शास्त्रे यांनी सर्वच प्रसंगी कसे वागावे हे सांगितले नाही. जेथे श्रुतीने कसे वागावे हे निश्चितपणे सांगितले नाही तेथे माणसाने आपल्या बुद्धीचा वापर करून इष्टानिष्टता ठरवावी. असे मत त्यावेळी प्रचलित होते असे दिसते. अर्थात बुद्धीला त्यांनी काही विशिष्ट परिस्थितीतच महत्त्वाचे मानले. त्यांनी बुद्धीचे महत्त्व फारच कमी लेखले आहे हेच यावरून स्पष्ट दिसते व यामुळेच व्यक्तिस्वातंत्र्यास फार मोठ्या प्रमाणात मर्यादा पडली आहे. त्यांनी बुद्धीस जे स्थान बहाल केले आहे त्यावरून मनुष्यप्राण्यांत आपल्या बुद्धीचा विकास करून इष्ट ते निर्णय घेण्याचे मूलभूत सामर्थ्य नाही असा अर्थ ध्वनित होतो. व्यासांनी व प्राचीन आचार्यांनी बुद्धीस याप्रमाणे गौण लेखल्यामुळे बुद्धीच्या विकासाचा मार्ग कुंठित झाला. ज्या बाबतीत आपण

---

१. भारतीय तत्त्वज्ञान अथवा राष्ट्रधर्म : डॉ. पु. ग. सहस्रबुद्धे, पान २९.

कोणते निर्णय घ्यावे ह्याविषयी शास्त्र स्पष्ट आहे त्या बाबतीत आपल्या बुद्धीच्या अनुसार आपल्याला स्वतंत्रपणे कोणतेही कार्य करता येणे अशक्य झाले; उदाहरणार्थ परिस्थिती कशीही असली तरी आपणास पटो वा न पटो प्रत्येकाने चातुर्वर्ण्य पद्धती स्वीकारलीच पाहिजे असे मानले जाऊ लागले. यामुळे आपल्या आवश्यकतेनुसार समाजात बदल घडवून आणण्याचे स्वातंत्र्य हिरावून घेतले गेले व व्यक्तीपेक्षा समाज श्रेष्ठ आहे ही भावना दृढ झाली. अलीकडील काळात पाश्चात्य राष्ट्रांनी अल्पप्रमाण का होईना बुद्धीचे सामर्थ्य शोधून काढून तिचा विकास करण्याचे प्रयत्न केले त्याचा येथे मागमूसही आढळून येत नाही.

व्यासांच्या धर्मतत्वाचे ह्याप्रमाणे निरीक्षण केले तर ती शब्दप्रामाण्यावर भर देणारी, व्यक्तीचे स्वातंत्र्य हिरावून नेणारी व म्हणून लोकशाहीविरोधी आहेत हे तेव्हाच दिसून येते. पूर्वीच्या काळीसुद्धा ही विचारपद्धती माणसाच्या कर्तृत्वास मर्यादा घालणारी व समाजाला हिंसेकडे नेणारी म्हणून बौद्ध व जैन यांनी तिचा विरोध केला. ह्या विचारपद्धतीत विचारग्राह्य असा भाग फारच अल्प आहे व ती माणसाला परावलंबी बनविणारी आहे. अलिकडील काळात माणसाने केवळ विश्वासाने गुरुवरून न राहता आपल्या प्रत्येक अडचणीचे उत्तर शोधताना विवेकाचा वापर केला तर त्यामुळे व्यक्तीचेच नव्हे तर समाजाचेही हित होते. हा विचार भारतात मूळे धरू लागला आहे. सद्यःकाळचा विचार केला असता लोकशाहीत प्रत्येक व्यक्तीचे अंगी विचार करण्याचे, समाजाचे प्रत्यही बदलणारे प्रश्न समजून घेऊन त्या प्रश्नाच्या निर्मितीत व्यक्तीचा वाटा किती आहे हे ओळखण्याचे व सामाजिक जबाबदारी पेलण्याचे सामर्थ्य येणे इष्ट आहे. लोकशाहीत प्रत्येक व्यक्ती सन्मान्य असून तिच्या विचारभावनांची कदर केली पाहिजे हे मानले जाते. पण त्याबरोबरच समाजाकडे सम्यक दृष्टीने पाहून आपापल्या परीने ते सोडविण्याचे सामर्थ्यही तिच्यामध्ये आले पाहिजे. लोकशाहीत व्यक्ती केवळ यंत्रातील दर्जाप्रमाणे वागत नाही. निदान तिने तसे वागू नये अशी तिच्याकडून अपेक्षा केली जाते. लोकशाहीत जे दोष शिरलेले दिसतात ते व्यक्तीने आपली जबाबदारी न स्वीकारल्यामुळे व लोकशाहीचा अर्थ पूर्णपणे उमजून न घेतल्यामुळे शिरले आहेत. आजच्या लोकशाहीत प्रत्येक व्यक्तीला आपली जबाबदारी सांभाळण्याचे शिक्षण जर प्राप्त झाले तर लोकशाहीत योग्य ती सुधारणा होईल. प्रत्येक जबाबदार व्यक्ती इतरांना समानसंधी मिळेल या धोरणाने वागू लागेल,

अनुक्रमणिका

परिपूर्ण अनुभवबाह्य (absolute) विचारप्रणालीतील दोष

कोणतीही अनुभवबाह्य तत्त्वप्रणाली अनुभवबाह्य तत्त्वानेच संरक्षिली जाते. तिची इष्टता प्रत्यक्ष अवलोकनाच्या व अनुभवाच्या मार्गाने ठरविता येत नाही. तिची सत्यता तपासून घेण्यासाठी आपण निरीक्षणात्मक मार्गाचा वापर केला तर सर्व शाश्वत तत्वप्रणालीच निरीक्षणाखाली येते व निरीक्षणात जे असत्य आढळेल त्याचा त्याग करणे आवश्यक होते. अशा स्थितीत ती पद्धती शाश्वत राहू शकत नाही. ही अडचण टाळावयाची असेल तर शाश्वत पद्धतीत ज्याचे प्रत्यक्षतः निरीक्षण करता येणार नाही असा कोणतातरी अंश असलाच पाहिजे व हे साधण्यासाठी प्रत्येक शाश्वत विचारसरणीत इहलोक परलोक यासारखी द्वंद्वे समाविष्ट केलेली असतात. त्या विचारसरणीतील अनुभव बाह्य कल्पना शब्दप्रमाणावर स्वीकारणे आवश्यक असते व त्यामुळे ज्याचे प्रत्यक्ष अवलोकन करता येत नाही. अशा तत्वांना जीवन मिळते. या विचार-प्रणालीतील दोष असा की अनुभवबाह्य विचारप्रणाली केवळ अतींद्रिय व अनाकलनीय क्षेत्रात आपले प्रस्थ स्थापन करीत नाही तर ज्याचा आपल्यास प्रत्यक्ष अनुभव घेता येतो अशा क्षेत्रातही आपले प्रभुत्व स्थापन करू इच्छिते. यामुळे व्यक्तीस जीवनाचा प्रत्यक्ष अनुभव घेऊन जीवनोपयोगी मूल्ये शोधून काढण्याच्या प्रवृत्तीस मर्यादा पडते.

व्यासांनी चातुर्वर्ण्याचा पुरस्कार केला. त्यास आधार म्हणून जे तत्वज्ञान सांगितले ते प्रत्यक्ष निरीक्षणपद्धतीच्या पलीकडचे आहे. व्यक्तीने हे तत्त्वज्ञान केवळ प्रमाणावर स्वीकारले पाहिजे. गीतेत श्रीकृष्णाने अर्जुनास उपदेश केला खरा पण तो अर्जुनास सत्याचे अनुभव देणारा नव्हता. अर्जुनाने त्याचा स्वीकार केला तो त्याला आपले संघर्ष नष्ट झाले किंवा आपल्या शंका नष्ट झाल्या असा भ्रम झाल्यामुळे, म्हणजे तो पूर्णपणे श्रीकृष्णाच्या प्रभावाखाली आला. त्याने युद्ध केले. पण त्याच्या मनात पूर्वी ज्या शंका होत्या त्या शंकांची उत्तरे श्रीकृष्णाने दिलीच नाहीत. अर्जुनाने युद्धामुळे समाजव्यवस्थेस तडा जातो व मोठ्या प्रमाणावर वर्णसंकर होतो हे जे सांगितले त्याचे प्रत्यक्ष उत्तर श्रीकृष्णाने दिलेच नाही हे पूर्वीच सांगितले आहे. तो क्षत्रिय होता म्हणून त्याने युद्धात भाग घेतला पाहिजे असे श्रीकृष्णाने सांगितले. युद्धात भाग घेतल्यामुळे होणाऱ्या लाभाचा त्यांच्यासमोर पाढा वाचला. अर्जुनास या सर्व गोष्टीचा त्याचवेळी अनुभव घेता येणे शक्य नव्हते. त्याने श्रीकृष्णाचा सर्व उपदेश श्रीकृष्णास प्रमाण मानून स्वीकारला.

अशा प्रकारचे शब्दप्रामाण्यावर अधिष्ठित ज्ञान केवळ महाभारतातच आले आहे असे नाही. बहुधा सर्वच प्राचीन तत्वज्ञानाच्या ग्रंथात ते आढळते. पूर्वीच्या लोकांनी शब्दप्रामाण्यावर भरवसा ठेवला. म्हणून पूर्वीचे तत्वज्ञान आता-पर्यंत श्रद्धेवर टिकून राहिले. पण जेव्हा शब्दप्रामाण्यावर अधिष्ठित विचार दैनंदिन जीवनातील प्रश्नांची उत्तरे अनुभवबाह्यः तर्कपद्धतीने देण्याचा प्रयत्न करते तेव्हा ती उत्तरे वास्तवतेपासून दूर व अगदी हास्यास्पद राहू शकतात. ह्याचे एक उदाहरण प्रत्यक्ष गीतेतच पहावयास मिळते. अर्जुनास युद्धासाठी प्रवृत्त करण्यासाठी व्यासांनी सांख्ययोगाचा गैरवापर केला. सांख्ययोगाच्या मताने आत्मा अजर, अमर, असून तो मरणारा नाही व त्याला मारणाराही कोणी असू शकत नाही. शरीर मर्त्य आहे. ते केव्हातरी मरणारच. पण मनुष्य म्हणजे त्याचे शरीर नसून आत्मा होय. युद्धांत शरीराचे पतन झाले तरी आत्मा अमर असल्यामुळे तो तसाच राहील असे सांगून श्रीकृष्ण सांख्ययोगाद्वारेही आपल्या कर्मयोगाचे समर्थन होते असे अर्जुनास सांगतात. यात मानवी दृष्टी-कोन बिलकूल नाही असे मोठ्या खेदाने म्हणावे लागते. आपल्या दैनंदिन जीवनात परस्परातील संबंध कमी अधिक प्रमाणात व्यक्तीला सन्मानाने जगणे इष्ट आहे या तत्वावर आधारलेले असतात. आपल्या रोजच्या जीवनात एखा-द्याने दुसऱ्याचा खून केला व त्या निमित्त त्यास न्यायाधीशासमोर आपली बाजू मांडण्याचा प्रसंग आला तर तो आत्मा अमर आहे म्हणून मी माझ्या शत्रूस मारले. मयत इसमाचा आत्मा अमर असल्यामुळे त्याचे शरीर जरी मृत्यु पावले तरी खरोखर तो मरण पावलेला नाही ह्याप्रकारचा युक्तिवाद करून आपली सुटका करून घेऊ शकत नाही. पण अशा प्रकारचा श्रीकृष्णाच्या युक्तिवादास आपण मान्यता देतो ही गोष्ट अनुभवबाह्य आध्यात्मिक विचारामुळे मनुष्य कसा अंध होतो ह्या गोष्टीवर विदारक प्रकाश टाकणारी आहे.

व्यवहाराच्या दृष्टीने विचार केल्यास श्रीकृष्णाचे हे उत्तर सामान्य व्यवहा-राचा उच्छेद करणारे आहे. सर्व माणसे जर याप्रमाणे आध्यात्मिक (meta-physical) अनुभवबाह्य तत्वे स्वीकारून त्यापासून मनास येईल तसा निर्णय घ्यावयास लागली तर कोणताही समाज सुस्थितीत राहणार नाही. येथे मनुष्य म्हणजे आत्मा आहे किंवा शरीर आहे हा मुद्दा महत्वाचा नाही. विज्ञानाच्या दृष्टीने विचार केल्यास तो शरीर-मन असलेला प्राणी आहे. पण अध्यात्मवादी म्हणतात त्याप्रमाणे तो शरीर नसून आत्मा आहे असे क्षणभर जरी मानले तरी त्यावरून एका व्यक्तीने दुसऱ्या व्यक्तीशी कसे वागावे ह्या प्रश्नाचा उलगडा होत नाही. व्यवहाराच्या दृष्टीने विचार केल्यास व्यक्तींनी परस्पराशी

वागताना परस्परात संघर्ष निर्माण करणारी कारणे कशी कमी होतील व सामंजस्य कसे निर्माण होईल ह्या गोष्टीकडे लक्ष पुरवले पाहिजे. तरच मनुष्य सुखी होऊ शकेल. ही गोष्ट लक्षात न घेता माणसाने स्वीकारलेली कोणतीही विचारसरणी माणसाला त्याच्या कर्तव्यापासून च्युत करणारी आहे असेच आपण म्हटले पाहिजे. कारण कितीही झाले तरी माणसाने आपल्या भौतिक जीवनाचा विचार करणे त्याचे आद्य कर्तव्य आहे, आपले भौतिक जीवन जर सुरक्षित असेल तर त्याला भौतिक जीवनापेक्षा जे काही श्रेष्ठ असेल त्याचा शोध करणे शक्य होईल. पण मनुष्य जर आपल्या भौतिक जीवनास क्ष:पदार्थ लेखून केवळ त्यापलिकडे असणाऱ्या जीवनाची काळजी वाहातो म्हणेल व ज्याचा प्रत्यक्ष अनुभव नाही अशा तत्वज्ञानावर अवलंबून राहील व मनास येईल तसे निर्णय घेईल तर त्याचे भौतिक जीवन छिन्नभिन्न होईल. भौतिक जीवना-पलीकडील त्याचे जीवन केवळ कल्पनामय असल्यामुळे त्याच्या विषयीचे सत्य ज्ञानही प्राप्त करणे त्यास कठीण जाईल. आपण भौतिक जीवनाचा उच्छेद केला तरी श्रेष्ठ जीवनात उत्तरोत्तर प्रगती करू शकणार नाही. महाभारतात वैयक्तिक त्यागाची महती गाणाऱ्या पुष्कळ गोष्टी आढळतात व अशा प्रकारच्या त्यागाने माणसाला भौतिक सुख प्राप्त होऊ शकत नाही इतकेच नव्हे तर त्याचा अहंभाव ही नष्ट होऊ शकत नाही हे लक्षात घेतले पाहिजे.

आपण अनुभवबाह्य तात्विक दृष्टिकोन सोडून देऊन अनुभवाचे ज्ञान प्राप्त करण्याचा व्यवहार्य मार्ग स्वीकारला तर आपल्या प्रत्येक प्रश्नाचे उत्तर आपणास शोधून काढण्याचा आपण प्रयत्न करू. यासाठी आपल्या अडचणीची कारणे शोधावी लागतील. उपलब्ध असलेल्या ज्ञानाने बाह्यपरिस्थितीत कसा बदल करावा हे आपणास शोधावे लागेल; व आपल्या अडचणी सोडविण्यास उपलब्ध ज्ञान पुरेसे नसल्यास नवीन ज्ञान शोधून काढावे लागेल. कदाचित आपले प्रश्न आपल्या पूर्वापार चालत आलेल्या विश्वास व रूढी यामुळे निर्माण झालेले असतील. असे जर आढळले तर ज्या विश्वासामुळे हे प्रश्न निर्माण होतात ते विश्वास सोडून देणे आवश्यक होईल. आपणास आपल्या प्रचलित मूल्याचा पुनः अभ्यास करावा लागेल व आवश्यक वाटल्यास त्यात बदल करावा लागेल. असे केले तरच आपल्या कृती समंजसपणाच्या घडतील व आपल्या भौतिक गरजांचे स्वरूप स्पष्ट होत असतानाच आपल्या पुढील उन्नतीचा मार्ग शोधून काढता येईल.



प्रा. हरिहर चंद्रशेखर घोंगे

ज्ञानदेवांच्या चरित्रातील चमत्कार

(ज्ञानदेवांचा योग)

(उत्तरार्ध)

मत्स्येंद्रनाथांचे योगमार्गावरील विचार त्यांच्या ‘ योगविषय ’ प्रकरणातही विस्ताराने दिलेले आहेत, त्यात आधारः , स्वाधिष्ठानश्च, मणिपूरम् , अनाहतम् . विशुद्धिः आणि आज्ञा अशी सहाचक्रांची नावे आहेत (योगविषय श्लोक-८) ज्ञानदेव म्हणतात ‘ साही पदर फुटती । चक्रांचे हे ।। (६-२४४) पण ज्ञानदेव सहा चक्रांची नावे देत नाहीत.

मत्स्येन्द्रनाथ पुढे म्हणतात –

> इडा वहति वामे च पिङ्गला वहति दक्षिणे ।
> इडापिङ्गलयोर्मध्ये सुषुम्ना सुखरूपिणी ।। ११ ।।.
> कुण्डलीं चालयेत् प्राणान् भेदिते शशिमण्डले ।
> सिध्यन्ति वज्रगुम्फानि नव द्वाराणि बन्धयेत् ।।२३।।
> षट्चक्रमण्डलोद्धारं ज्ञानदीपं प्रकाशयेत् ।। २४ ।।
> चन्द्रामृतेन चिद्रुपमीश्वरं स्नाप्य भक्तितः (२६ ।।)

ज्ञानदेव म्हणतात ‘ मार्ग मोडिती नाडीचे । नवविधपण वायूचे । जाय म्हणवुनि शरीराचे । धर्मु नाही । (६-२४३) ‘ कंठसंकोचनं कृत्वा द्वे नाड्यौ स्तम्भयेत् दृढम् । रसनापीड्यमानास्तु षोडशश्चोर्ध्वगामिनी ’ (योगविषय-१९). ज्ञानदेव म्हणतात इडापिंगळा एकवटति । गाठी तिन्ही सुटती । साही पदर फुटती । चक्राचे हे ।।

गोरखनाथ विरचित योगमार्तंड प्रकरणातील ‘महामुद्रा नभोमुद्रा ओड्याणं च जलन्धरम् । मूलबन्धं च यो वेत्ति स योगी सिद्धीभाग् भवेत् ।। ४६ ।। या श्लोकात मूलबंध, जालंधर बंध, ओड्डियान बंध ही नावे आलेली आहेत. स्वात्मारामस्वामींनी ‘ हठयोगप्रदीपिका ’ गोरखनाथांच्या योगमार्तंड प्रकरणावरून रचली आहे. कारण हठयोगप्रदीपिकेतील काही श्लोक योगमार्तंडात जसेच्या तसेच आहेत.

अनुक्रमणिका

योनिस्थानकमंघ्रिमूलघटितं कृत्वा दृढं विन्यसेत् ।
मेढ्रे पादमथैकमेव हृदये कृत्वा समं विग्रहं (६)
स्थाणुः संयमितेंद्रियोऽचलदृशो सश्चेद्भ्रुवोरन्तरम् ।
चैतन् मोक्षकवाटभेदजनकं सिद्धासनं प्रोच्यते ॥ ७ ॥
पार्ष्णिभागेन सम्पीड्य योनिमाकुञ्चयेत् गुदम् ।
अपानमूर्ध्वमाकृष्य मूलबन्ध निगद्यते ॥ ४८॥ *

हठयोगप्रदीपिकेत स्वात्माराम समाधि अवस्थेचे वर्णन करताना -

'सलिले सैन्धवं यद्वत् साम्यं भजति योगतः ।
तथात्ममनसोरैक्यं समाधिरभिधीयते ॥ ४-५ ।
यदा संक्षीयते प्राणो मानसं च प्रलीयते ।
तदा समरसत्वं च समाधिरभिधीयते ॥ ४-६ ॥

पण तत्पूर्वीच गोरखनाथ योगमार्तंडात म्हणतात -

ये द्वादशचक्रेनैव समाधि प्राणसंयमः
अम्बुसैन्धवयोस्साम्यं यदा भवति योगतः ।
तथात्ममनसोरैक्यं समाधिः सोऽभिधीयते ॥ १७६ ॥
यथा संक्षीयते प्राणो मानसञ्च विलीयते ।
तथा समरसैकत्वं समाधिः सोऽभिधीयते ॥ १७७ ॥

ज्ञानदेव म्हणतात 'तेथ लवण जैसे जलाते। सांडू नेणे ॥ (६-३८८) तैसे होय तिये मेळी। मगसामरस्याचिया राउळी। महासुखाची दिवाळी। जगेसी दिसे ॥ (६-३८९).

सिद्धसिद्धान्तपद्धतींत द्वितीयोपदेशात गोरखनाथ कुण्डलिनीला 'सर्पवत् कुण्डलाकारं तन्मध्ये कुण्डलिनीं शक्ति बालार्ककोटी सदृशीम्' अशा शब्दांनी संबोधतात. आणि ज्ञानदेवांनी देखील 'नागाचे पिले। कुंकुमे न्हाले ॥ असेच कुण्डलिनीचे वर्णन केलेले आहे. 'केवलं राजयोगाय हठविद्या उपदिश्यते' असा प्रस्ताव हठयोगप्रदीपिकेत स्वात्मारामस्वामींनी मांडलेला आहे पण गोरखनाथ अमरौघ प्रबोधातही तसेच म्हणतात : 'श्रीमद्गोरक्षनाथेन सदामरौघवर्तिना। लयमंत्रहठाः प्रोक्ताः राजयोगाय केवलम् ॥. आणि ज्ञानदेवीत ज्ञानदेवही शेवटी 'राजयोगतुरंगी आरूढला' अशा शब्दात हठयोगाचे ध्येय सांगतात. तात्पर्य,

* हे सारेच श्लोक हठयोगप्रदीपिकेतही आहेत आणि डॉ. पेंडसे यांनी हेच श्लोक हठयोगप्रदीपिकेतून उद्धृत केले आहेत.

अनुक्रमणिका

ज्ञानदेवीतील ज्ञानदेवांचा योग हा मत्स्येन्द्रनाथांचा सहजयोग आणि गोरखनाथांचा हठयोग यांच्या संकटातून वैचारित झाला आहे असे दिसते. भगवत्–गीतेतील योगवर्णनात कुण्डलिनीजागृती, षट्चक्रभेदन, इत्यादी यौगिक क्रियांचे वर्णन आले नाही तसेच ते पातंजलयोगातही नाही. गीतेवर पातंजल योगाचा प्रभाव असावा असे म्हणता येते. तसेच अणिमा-लघिमादि सिद्धींची कल्पना यमनियमादि धारणा मत्स्येन्द्रांनी पतंजलीच्या योगसूत्रातून उचलून घेतल्या असाव्यात. पण ज्ञानदेवांच्या योगमार्गाच्या विशदीकरणामागे पतंजलीची योगसूत्रे नसून मत्स्येंद्र, गोरखनाथ इत्यादी नाथपंथीयांचे ग्रंथ होते असेच म्हणावे लागते. ज्ञानदेवांचा योग पतंजलीचा योग नव्हे, तो हठयोग आहे. हठयोगात कुंडलिनी जागृत करून, षट्चक्राचे भेदन करून, सहस्रधार कमळातील अमृतपान करून देह अमर करण्याची प्रक्रिया सांगितलेली असते. पिंड आणि ब्रह्मांडाचे ऐक्य ही नाथपंथीयांची अध्यात्मिक ध्येयदृष्टी असली तरी मत्स्येन्द्र अथवा गोरख यांच्या यौगिक प्रक्रिया मागे देहाची अमरता प्राप्त करून, बज्रवत होण्याची आणि जरा, रोग, व्याधी ह्याना जिंकून मृत्युंजयी होण्याचीच तळमळ आहे. यौगिक साधनानी दिव्य देह प्राप्त करुन घेण्याचा नाथपंथीयांचा प्रयत्न आहे. गोरखनाथ ‘ योगमार्तंडामध्ये ’ म्हणतात ‘युवा भवति वृद्धोऽपि सततं मूलबन्धनात् ’ ॥ ४७ ॥ ‘ रोगाः सर्वे क्षयं यांति यो महामुद्रा च अभ्यसेत् ॥ ७० ॥ ’ ‘ योगी चिरं जीवति ’ ॥ १२७ ॥ मलमूत्रलाळसेवन, काष्ठप्रवेश, धातुरसभक्षण, इत्यादी अघोरी उपायांनी देह-सिद्धी प्राप्त होत नसून ‘ नैतेषां देहसिद्धिः विगतजितमनो राजयोगादृतेऽस्मात् ’ असे गोरखनाथ अमरौघप्रबोधात सांगतात. औषधांनीच जर अमरत्व प्राप्त झाले असते तर ‘ जराग्रस्ता म्रियंते भिषजः कथम् ’ असा प्रश्न गोरखनाथ विचारतात आणि चरकानुचरांचा आणि सुश्रुतानुयायांचाही क्षय कां झाला असा प्रश्न करतात. मृत्यूच्या भयाने नाथयोगी हादरलेले असून अमरता ही रसायनाने अथवा औषधाने प्राप्त होत नाही त्यासाठी खेचरीमुद्रासारख्या साधनांचा त्यांनी शोध लावला. एवढेच नव्हे तर धौती, बस्ती इत्यादि यौगिक प्रक्रियाद्वारा देहातील नको असणारी द्रव्ये बाहेर काढून निरोगी अवस्था प्राप्त करून घेणाऱ्या प्रक्रि-यांचाही शोध लावला. कौलज्ञाननिर्णयाच्या सहाव्या पटलात ‘ कथयामि न सन्देहो यथा मृत्युर्विनश्यति । असे सांगून खेचरीमुद्रा सांगितली आहे व ‘ मासेन जितयेन्मृत्युं ॥ असा दावा मांडला आहे.

‘ मृत्युंजय महादेव कथयस्व प्रसादतः ’ असा प्रश्न देवीने भैरवाला विचारला आहे. (कौलज्ञाननिर्णय पंचम पटल). आणि त्यावर भैरवाने जे

उत्तर दिलेले आहे त्यात चंद्रामृताच्या तळ्यातील अमृतप्राशनाची प्रक्रिया सांगितली असून परिणामी ' न जरा मरणन्तस्य व्याधीरोगो न विद्यते ।। ७ ।। असेच भैरवाचे उत्तर आहे. पाचव्या पटलात ९ ते १९ व्या श्लोकात ' जरामरण वर्जित करण्यासाठी निरनिराळ्या यौगिक प्रक्रिया सांगितल्या असून शेवटी ' कुलकौलागमेषु च । अमरत्वं भवेत् देवी सर्वज्ञानस्य निर्णयम् (३३-३४) असा संदेश दिलेला आहे. कुल आणि अकुल मार्गाने शेवटी सहजानंदाची अवस्था प्राप्त होणार असली, जरी ती अध्यात्मिक स्वरुपाची असली तरी लौकिक जीवनाच्या संदर्भात नाथपंथीय योग दिव्यदेहप्राप्तीसाठी मार्ग सांगतो. सहाव्या पटलात मच्छिन्द्रनाथ खेचरीमुद्रेचे वर्णन करतात. (श्लोक १८) आणि ' मासेन जितयेन् मृत्युम् ' ' षण्मासात् महारोगैः प्रमुच्यते ' (२०) ' विषं न क्रमते देहे दंशितोऽपि महोरगैः (२१) असा निरनिराळ्या सिद्धींविषयी सांगून ' न मृत्युर्भवते तस्य ' असा विश्वास देतात.

जगत् आणि जगदीश यांचे नाते सांगताना नाथयोगी ' चिद् विलासवाद ' सांगतात. पण देहानेच निरंजन अवस्था साधावयाची असल्यामुळे देहाचे महत्व त्यांनी नाकारलेले नसते. ' पिण्डे पिण्डाचा ग्रासु ' हा जर ' नाथसंकेतीचा दंशु ' असेल तर नाथांच्या अध्यात्मसाधनेत चिरंजीवित्वाला, देहाच्या दिव्यत्वाला अत्यंत महत्व असते. मानुष्यपिंड मास्थाय स शिवः क्रीडते भुवि ।। (१७३८) असे मत्स्येंद्रनाथ सांगतात. आणि ' आत्मानम् आत्मा ज्ञात्वा आत्मा वै कायरूपिणः ' ।। १७-३६ ।। असा उपदेश करतात. देहांतर्गत हृदय वा मस्तक चक्रांत योगिनींचा वास असून पुष्पपत्रादिसुगंधचन्दनादि द्रव्यांनी त्यांचे पूजन करावयाचे अथवा मदिरासव प्राशनाने त्यांना तुष्ट करावयाचे. तात्पर्य नाथांच्या योगशास्त्रात देह या साधनालाच महत्व आहे कारण कुण्डलिनीचा प्रवास, षट्चक्रांमुळे प्राप्त होणाऱ्या सिद्धी, बिंदूचे स्थैर्य इत्यादी यौगिक प्रक्रिया पिण्डाशिवाय अशक्य आहेत. जारण, मारण, उच्चाटन, स्तंभन, इत्यादि ज्या सिद्धींची चर्चा कौलज्ञाननिर्णयात केली गेली आहे तीदेखील देह या साधनाच्या संरक्षणासाठीच. परमपदप्राप्तीसाठी देह हे नाथांना महत्वाचे माध्यम वाटते हे लक्षात घेता ज्ञानदेव कर्मयोगी साधक होते. देहाच्या अमरत्वाचा आणि दीर्घायु जीवनाचा लाहो घेतलेल्या नाथपरंपरेतील ज्ञानदेवांनी अल्पायुष्यात देहत्याग करावा हे देखील नाथध्येयाशी विसंगत आहे. गोरक्षनाथ आणि मत्स्येन्द्रनाथ तर दीर्घायुषी होते असे त्यांच्या चरित्रावरून लक्षात येते.

' पिंडे पिंडाचा ग्रासु '

देहांतर्गत इंद्रियांद्वारा देहातीत अवस्था साध्य करून घेण्याची यौगिक प्रक्रिया हीच ' पिंडे पिंडाचा ग्रासु ' ही प्रक्रिया होय. कारण ती अवस्था ज्ञानदेवांनी स्पष्ट करताना म्हटले आहे ' हे अणिमादिक । ' परि तेणे काय काज । आपणयां । अनधारी ऐसा धनंजया । लोप आथी भूतत्रया । देहीचा देही ॥ ६–२९८॥ पुढे ज्ञानदेव म्हणतात, आणि तद्रूपतेसी लग्न । लागोनि ठेले अभिन्न । जैसे लोपले अभ्र गगन । होऊनि ठाके ॥ ६–४७२ ॥ तैसे विश्व जेथ होये । मागौते जेथ लया जाये । ते विद्यमानेचि देहे । जाहला तो गा ॥ ६–४७३ ॥ ढग नाहिसा झाला म्हणजे तो आकाशाशी तद्रूप होतो तसेच ज्या तत्वापासून विश्व उत्पन्न झालेले आहे, त्या तत्वाशी लीन होण्यासाठी, प्राप्त झालेले देह हेच साधन आहे. ' पै जीवपरमात्मसंगमा । जयाचे येणे झाले मनोधर्मा । तो शरीरीचि परि महिमा । ऐसी पावे ' या ओवीतून शरीराची आसक्ती ज्ञानदेवांना नसावी असे म्हणता येत नाही. आपल्या अभंगातही ज्ञानदेव म्हणतात ' देह झाले देव ' (७९६)

' मसुरामात्र सार योगी ध्याती देही । निरंजन पाही ब्रह्म तेचि ।
ज्ञानदेव म्हणे देह झाले देव । प्रणवचि शीव अनुभवे ॥ '

दुसऱ्या अभंगात ज्ञानदेवांनी देहाचे महत्त्व सांगताना म्हटले ' आत्मदर्शे योगी लक्ष लाविती देही । ब्रह्मरंध्र पाही सत् पद ते ॥ ' (७७७) देहातच सगळे ब्रह्मांड आहे असा ज्ञानदेवांचा पक्ष आहे ' देही स्थानमान विवरण करी आधी । पिंडीची ही शुद्धी प्रथम करी । औट हात देह ब्रह्मांड सगळे यात । तयाचा निश्चित शोध करा ॥ (अभंग ७४१). ' देहीच पाहावी मुक्त दशा ' (अभंग ७२०) यांतच ' पिंडे पिंडाचा ग्रासु ' या तत्वाचे सार आहे.

या तत्वज्ञानात ज्ञानदेवांनी सिद्धीचा पक्ष कुठेही मांडलेला नाही, हे विशेष. उलट सिद्धीची भुलावण टाळून योग्याला पुढे जावयाचे आहे असा त्यांचा आदेश आहे. (६–२९८) ज्ञानदेवांनी ज्ञानदेवीच्या सहाव्या अध्यायात योगमार्गाचे जे विवरण केले ते केवळ मत्स्येंद्रांच्या योगमार्गालाच अनुसरून नसावे. ज्ञानदेवी या ग्रंथाच्या लेखनशैलीवर योगवासिष्ठ ग्रंथाचा प्रभाव आहे हे दोन ग्रंथाच्या लेखनशैलीच्या तुलनेतून ध्यानात येते. योगवासिष्ठातील कुंडलिनी, षट्चक्रभेदन इत्यादी यौगिक मार्गांचाही अभ्यास योगवासिष्ठावरून

त्यांनी केला असावा असे दिसते. योगवासिष्ठ व ज्ञानदेवाच्या तत्वज्ञानावरील प्रभावाचे डॉ. पेंडसे महोदयांनी जे तुलनात्मक विवरण केले आहे ते मननीय आहे.[१] मत्स्येंद्रांचे ग्रंथ समग्र स्वरूपात उपलब्ध नाहीत. कौलज्ञाननिर्णय अथवा योगविषय ही सारीच खंडित स्वरूपात उपलब्ध असणारी प्रकरणे आहेत. त्यामुळे नाथ पंथीयांना कोणत्या सिद्धी अभिप्रेत होत्या हे पूर्णांशाने जरी कळले नाही तरी कौलज्ञाननिर्णयातून षट्चक्रभेदनाने प्राप्त होणाऱ्या सिद्धी दिलेल्या असून त्या सिद्धींचा सारा भर देहाच्या अमरत्वासाठीच आहे. आठव्या प्रकरणात अणिमादिअष्टसिद्धींचा प्रस्ताव मांडल्यानंतर (श्लोक २३) पशुग्रहणमावेशं (३४), परकायप्रवेशनम् (३४), मुद्राबन्ध (३७), विविधभाषाज्ञानम् (३७), सैन्यस्तंभन (४१), दूरदर्शन (४२), मारणेच्चाटनम् (४३), स्तंभमोहादि (४३), सिद्धींची यादी दिलेली आहे. या सिद्धी स्वसरंक्षणार्थ आहेत हे लक्षात येते.

दशमपटलात अष्टचक्रांचे अधिक विस्तृत वर्णन असून 'दूराश्रवणविज्ञानम्, पाशस्तोभनम्, पशुग्रहणमावेशम्, मृत्युनाशम्, बलिपलिनाशम् सुरादर्शनम्, शतयोजनवेधं, अमरत्वं, अशा सिद्धी दिलेल्या असून 'वाचयो कुरुते मृत्युं रोगाणान्तु जरां प्रिये' तसेच सैन्यस्तंभकरणादि वाचापहरणाच्या सिद्धीची प्राप्तीही सांगितली आहे. जरामृत्युविनाशम् आणि परदेहे प्रवेशनम् ह्या सिद्धींचाही प्रस्ताव असून शेवटी आठव्या चक्रातून झरणाऱ्या गोक्षीरामृताच्या सेवनाने प्राप्त होणारी मृत्युंजयी अवस्था वर्णिलेली आहे. चौदाव्या पटलात मृतकोत्थापनं, परदेहप्रवेशनम्, प्रतिमाजल्पनम्, घटपाषाणस्फोटम्, पशुग्रहणमावेशं, रूपादिपरिवर्तनम् अशा सिद्धी सांगितल्या आहेत.

ज्ञानदेवांनी ज्ञानदेवीत ज्या सिद्धी मांडल्या आहेत त्यापैकी काही मत्स्येंद्राच्या यादीत आहेत. 'जे वेळी कुंडलिनी चंद्र पिये । मग देहाकृती बिहे। कृतांतु गा ।। वृद्धाप्य तरी बहुडे। तारुण्याची गाठी विघडे । लोपली उघडे । बाळदशा ।। तैसी पातियांचिये कवळिये । न समाये । दिठी जाकळोनी निघो पाये । आधिलिची परि होये । गगनाकळिती । आइके देह होय सोनियाचे । परि लाघव ये वायूचे । जे आपा आणि पृथ्वीचे । अंशु नाही ।। मग समुद्रापलिकडील देखे । स्वर्गीचा आलोचु ऐके । मनोगत वोळखे । मुंगीयेचे ।। पवनाचा वारिका वळघे । चाले तरी उदकी पाउल न लागे । येणे येणे प्रसंगी । येती बहुधा सिद्धी ।। (६–२५७–२७०)

१. ज्ञानेश्वराचे तत्वज्ञान, डॉ. पेंडसे.

ज्ञानदेवांच्या या सर्वश्रुत सिद्धींची यादी एवढ्यासाठीच दिली की पशुग्रहणमावेशं, प्रतिमाजल्पनम्, अथवा परकायाप्रवेशनम् अशासारख्या सिद्धी ज्ञानदेवांना अभिप्रेत नाहीत आणि ज्ञानदेवाच्या चरित्रातील महत्वाचे चमत्कार त्यांनी वर्णन केलेल्या सिद्धींच्या प्राप्तीने शक्य होत नाहीत. या वर्णनातील 'आइके देह होय सोनियाचे' यातील आइके शब्द महत्वाचा आहे. ज्ञानदेवानी यौगिक सिद्धींच्या प्रलोभनाविषयी जे सांगितले ते ऐकून सांगितले आहे, अनुभवून नव्हे. ज्ञानदेवाच्या गीताभाष्यातील योगाच्या विवरणामागे स्वानुभव नसून आप्तवाक्यप्रामाण्य आहे हे लक्षात येते. कारण तसे नसते तर या योग मार्गाचा उपहास प्रासंगिक वर्णनात त्यांनी केला नसता.

आपल्या अभंगात ज्ञानदेव म्हणतात–

'पैल सुखाचेनि माये सुकाळु। नवल पाहिजे हा गोपाळु। म्हणोनि योग याग तप साधन। व्रत दान उद्यापन। पंचाग्नी गोरांजन अनुष्ठान। परी पद निर्वाण न कळे ।।१।।.[१] 'योग याग विधी येणे नोहे सिद्धी। वायाची उपाधी दंभ धर्म ।।' ही ज्ञानदेवांची भमिकाही स्पष्टच आहे. अन्यत्र ज्ञानदेव म्हणतात 'योग तो कठीण साधता साधेना। जेणे गा चिद्‌घना न पाविजे ।।' जेथे जेथे मन धावोनिया जाय। तेथे गुरुचे पाय वसवावे ।।'[२] ज्ञानदेवीच्या बाराव्या अध्यायात 'मग कुण्डलिनियेचा टेंभा। आधारी केला उभा। तया चोजविले प्रभा। निमथावरी ।।५१।। असे यौगिक प्रक्रियांचे वर्णन करून ज्ञानदेव म्हणतात 'ऐसेन जे समबुद्धी। गिळावया सोऽहं सिद्धी। आंगविताति निरवधी। योगदुर्गे' ।।५७।। . हे समबुद्धीचे योगी त्या अहंकार जागृत करणाऱ्या सिद्धी गिळून योगाचे दुर्ग स्वाधीन करून घेतात ते योगी देखील 'आपुलिया साटोवाटी। शून्य घेती उठाउठी। तेही माते किरीटी। पावती गा।' (५८) योगाच्या मोबदल्यात शून्यपदाला प्राप्त होतात आणि अंती माझ्याचकडे येतात. म्हणून 'वाचूनि योगाचेनि बळे। अधिक काही मिळे। ऐसे नाही आगळे। कष्टचि तया ।। ५९ ।।' योगाच्या बळाने यापरते अधिक काही वेगळे पदरात पडत नाहीच पण उलट या मार्गात कष्ट अधिक होतात. 'म्हणोनि योगाचिया वाटा। जे निघाले गा सुभटा। तया दुःखाचिया वाटा। भागा आला. ।। १२–६९ ।। असा ज्ञानदेवांचा पक्ष आहे. तात्पर्य, ज्ञानदेव योगमार्गाविषयी अनुकूलता दर्शवीत नाही.

---

१. सार्थ श्रीज्ञानदेव अभंगगाथा–संपादन डॉ. प्र. न. जोशी. अभंग २५.
२. अभंग ६४९.

कुंडलिनी जागृती, षट्चक्रभेदन इत्यादी यौगिक प्रक्रियाद्वारा अनुभवास येणाऱ्या सिद्धी योग्याने स्वतः अनुभवावयाच्या असतात. एवढेच काय पण जिवाशिवाच्या सामरस्यासाठी ती प्रलोभने नाकारून पुढे जावे लागते. यौगिक-सिद्धी स्वार्थे असतात. त्या लोकाभिमुख करता येत नाहीत. त्यांचे प्रदर्शन जनसमूहातही करता येणे शक्य नसते. काही बाह्य स्वरूपाच्या लघुसिद्धी काही साधकांना प्राप्त झालेल्या असतात. त्या साधकांना योगी म्हणता येत नाही.

चांगदेवांना लाजविण्यासाठी, आणि पैठणच्या ब्राह्मणांच्या अहंकारी-वृत्तीला पराभूत करण्यासाठी काही यौगिक सिद्धींचा वापर ज्ञानदेवांनीं स्वाधिकारमंडणासाठी केला असे म्हणताना ज्ञानदेवांवर योगभ्रष्टतेचा आरोप होतो. कारण सिद्धींचा वापर योग्यांना लोककल्याणार्थ करावा लागतो. भिंत चालविणे, अथवा रेड्याच्या मुखातून वेद वदविणे यात लोककल्याणाची दृष्टी नसून केवळ स्वतःच्या शक्तीचेच प्रदर्शन आहे.

भिंतीचे चलन अथवा पशुमुखाद्वारा वेदपठण योगसूत्रातील कोणत्या सूत्राद्वारा शक्य आहे त्याचा शोध घेता 'प्रत्ययस्य परचित्तज्ञानम्' (सूत्र १९) वा परशरीरावेशः (सूत्र ३८) या पातंजलयोगसूत्रातील विभूतीपाद प्रकरणा-तील सूत्रानीच पशुवेदपठण शक्य आहे 'परदेहप्रवेशनं' या कौलज्ञाननिर्णया-तील सिद्धींद्वारा ते शक्य असावेसे वाटते. पण ज्ञानदेवांनी परकायाप्रवेशनाने पशुदेहाचा आश्रय करून स्वतः वेद म्हटले असेच या सूत्रांनी म्हणावे लागते.

कर्माचे आस्त्रव देहाला लिप्त होऊ नये यासाठी आणि संचिताचा भोग भोगून देण्यासाठीच परकायाप्रवेशाची संमती योग्याला दिलेली आहे. शंकराचा-र्यांनी गृहस्थाश्रमी कर्माने ब्रह्मचर्याला बंधन न व्हावे यासाठीच परकायाप्रवेश केला होता. वेदपठणासाठी पशुकायेचा आश्रय घेतला असे विधान ज्ञानदेवांवर अन्यायकारक आहे. ते ज्ञानदेवाना स्वतःच्या मुखातूनही करता आले असते.

'मुंगियेचे मनोगत ओळखी' अशा सिद्धिद्वारा कदाचित पशूंचे सूर, वा आवाजातील भावना आणि अर्थ जाणून घेण्याची पात्रता योग्याचे ठायी निर्माण होत असेलही. वेद म्हणणाऱ्या म्हैशाला पूर्वजन्माच्या संस्काराने वेदस्मृती होती असा आस्तिकपक्ष घेऊनही, म्हैशाने जो वेदोच्चार केला तो निसर्गदत्त कंठा-तील हंबरण्याद्वाराच केला असेल. आणि त्या हंबरण्यातून वेदऋचांचा भाव जाणून घेण्याची शक्ती ज्ञानदेवाना असेलही पण तो भाव जाणून घेण्याचे सामर्थ्य पैठणच्या ब्राह्मणांना होते असे मात्र म्हणता यावयाचे नाही. अन्यथा पैठणचा

ब्रह्मवृंद योगी होता असे म्हणावे लागेल आणि ज्ञानदेवासंबंधी या ब्राह्मणांनी जी कर्मठवृत्ती दर्शविली ती तर योग्यांच्या शांतवृत्तीशी पूर्णांशाने विसंगतच आहे.

सिद्धींद्वारा विपर्यास अशक्य

योग्यांना सिद्धी प्राप्त होतात असा पक्ष घेतल्यानंतरही या सिद्धांना काही बंधने असतात. योग्यांना प्राप्त सिद्धिद्वारा विपर्यय करता येत नाही. पातंजलयोगावरील हरिहरानंदाचे भाष्य या दृष्टीने महत्वाचे आहे 'न च शक्तोऽपि पदार्थविपर्यासं करोति ॥ (सूत्र ४५ भाष्य.)[1] 'योगसिद्धों को ये शक्तीयां होने पर भी वे पदार्थोंका विपर्यय नही करते है या नही कर सकते है। पदार्थ विपर्यास करने की शक्ती उनसे नही है। चंद्रमा की गती द्रुत करना इत्यादि पदार्थ विपर्यास है। योगीगण ईश्वर संकल्पसे मुक्त पदार्थ मे यथोचित शक्तीका प्रयोग कर सकते है।.[2] असे हरिहरानन्द स्पष्टच सांगतात.

पशूचे कंठातून वेदपठण वा भिंतीचे चलन पदार्थ विपर्यास आहे. पशूंना प्राप्त झालेले मांसपिंडादी देह ईश्वरी संकल्पाने प्राप्त झालेले असतात. जडाला चेतनस्वरूप देण्यात, वा ईश्वरी संकेताने प्राप्त होणाऱ्या देहरचनेत हस्तक्षेप करण्यात विपर्यास आहे. ज्ञानदेव ईश्वरी संकेतात हस्तक्षेप करण्याच्या वृत्तीचे नाहीत. पण यौगिक सिद्धींविषयी ज्ञानदेवांची भूमिका तपासून पाहता त्यांचा सिद्धींवर विश्वास नव्हता असे प्रगट होते. ज्ञानदेव म्हणतात 'म्हणोनि समुद्र बाही। तरणे आथि काही। कां गगनामाजी पाई। खोल्जितु असे ॥ १२–७१ ॥ वळघलिया रणाची थाटी। आंगी न लागता काठी। सूर्याची पाउटी। कां होय गा ॥ १२–७२ ॥ बाहूंनी समुद्र तरणे अशक्य आहे. आकाशात पायांनी चालणे कसे शक्य आहे ? रणांगणांत काठीचा घाव लागणार नाही हे तरी कसे शक्य आहे ? असा पक्ष मांडणारे ज्ञानदेव सहाव्या अध्यायात सिद्धींचे रसभरित वर्णन करतात यांत विसंगती नसून सहाव्या अध्यायातील योगमार्गाचे विवरण त्यांनी ग्रंथप्रामाण्याच्या आधारे दिले असून बाराव्या अध्यायातील त्यांचे विचार स्वानुभवातून प्रगट झालेले आहेत असे म्हणावे लागते. ज्ञानदेवांचा स्वतःचा पक्ष प्रगट झाल्यानंतर आणि भिंतीचे चलन वा पशूचे वेदपठण हा ईश्वरी संकेताशी हस्तक्षेप आहे असे

१ पातंजल योगदर्शन– संपादन भगिरथमित्र.

२ तत्रैव. पान २८२.

ध्यानात घेतल्यानंतर योग्यांनाही अशक्य असणाऱ्या सिद्धींच्या मार्गाने ज्ञानदेवांच्या चरित्रात जे चमत्कार घडून आले आहेत त्यामागील अर्थ समजावून घेणे आवश्यक आहे.

ज्ञानदेवांचे चरित्र त्यांच्या मृत्युनंतर चार पाच शतकांनी बांधले गेले हे लक्षात घेतल्यानंतर, 'कुशीलवांनी रामायण गाईले' या वस्तुस्थितीचा विपर्यास पुढे उत्तरकांडात सीतेला कुशलव या दोन पुत्रांचे मातृत्व देऊन त्यांचेकडून रामायणाची कथा गाऊन घेण्याचा चमत्कार अंतर्भूत झाला. तशीच घटना ज्ञानदेवांच्या चरित्रातही घडली असण्याची शक्यता आहे. ज्ञानदेवांचे उपनाम 'महिशे' असून त्यांनीच ब्रह्मवृंदासमोर वेदपठन केले आणि लोकस्मृतींत महिशांनी वेदपठन करून ऐनवेळी ब्राह्मणांना पराभूत केले या लौकिक घटनेचा विपर्यास 'म्हैशाने वेदपठन केले' या चमत्कारात झाला.

ज्ञानदेवांचे उपनाम-महेशे-

कुलकर्णी ज्ञानदेवांचे उपनाम असून ती त्यांची वृत्ती होती. ज्ञानदेवीचा आणि अभंगांचा आधार घेता ज्ञानदेवांचे उपनाम महेशे असावे असा शोध लागतो. 'सहाव्या अध्यायात तेथ प्रवृत्तितरूच्या बुडी । दिसतो निवृत्तीफळाचिया कोडी । जिये मार्गीचा कापडी । महेशु अजुनी (६-१५३). या ओवीतील 'महेशु' हे ज्ञानदेवाने स्वतःला उद्देशून म्हटले आहे. पण ज्ञानदेवांच्या तत्त्वज्ञानावर शैवधर्माचाच प्रभाव पाहणाऱ्यांना महेश हा शिव असावा असे वाटले. ज्ञानदेवीतील अथवा अभंगातील 'महेशु' या पदाचा अर्थ शंकर या संदर्भातच अर्थकारांनी घेतलेला असतो. वर दिलेल्या ओवीत महेशांचा संबंध निवृत्तिनाथांशी दाखविलेला आहेच पण योगमार्गाने जिवाला ज्या स्थानाशी सामरस्य प्रस्थापित करावे लागते त्या शिवपदाची प्राप्ती हेच योगाचे अंतिम ध्येय आहे. शिवापासून योग प्रारंभ होतो अशी श्रद्धा ठेवूनही पुन्हा शिवाला योगमार्गावरील कापडी म्हणणे यात ईश्वराला भक्त म्हणण्यासारखे आहे. महेशु हाच जर योगमार्गावरील कापडी असेल तर मत्स्येंद्रादि योग्यांना ज्या आदिनाथाने योग सांगितला तो आदिनाथ शंकर नसावा. पण ओवीचा अर्थ लक्षात घेता ज्ञानदेवांनी स्वतःला योगमार्गावरचा यात्री असे संबोधिले असावेसे वाटते.

'तेथे महेशान्वय संभूते । श्रीनिवृत्तिनाथसुते । केले ज्ञानदेवे गीते । देशीकार लेणे (१८-१८०५) या उपसंहाराच्या ओवीतूनही ज्ञानदेवांनी स्वतःचे उपनाम सांगितले आहे. कारण ज्ञानदेवी हे काव्य कृष्णभक्तीच्या प्रेमातून निर्माण झाले आहे. निवृत्तीने ज्ञानदेवांना कृष्णभक्तीचा मंत्र दिला.

अनुक्रमणिका

आणि गहिनीनाथांनी ज्ञानदेवांच्या घराण्याला विठ्ठलभक्ती दिली. विठ्ठल हा शंकराचे स्वरूप होय वा ते शैववैष्णवांच्या ऐक्याचे मूर्तिस्वरूप होय ही भावना एकनाथांच्या काळात रूढ झाली असे दाखविता येते. ज्ञानदेवांनी विठ्ठलाला कृष्ण या अर्थानेही संबोधिलेले आहे. ते निवृत्तिनाथांचा गुरुप्रसाद झाल्यानंतर. ज्ञानदेवांची जी चरित्रे उपलब्ध आहेत त्यातही त्यांच्या घराण्यावर शैवकृपा वा सावली होती असे दिसत नाही. अभंगातून अथवा ज्ञानदेवीतून शिव दैवताला मुख्यमस्थान दिलेले आहे. त्याअर्थी महेश हे ज्ञानदेवांचे कुल-दैवत नाही असे स्पष्ट होते. असे असता 'महेशान्वय संभूते' ह्याचा अर्थ 'शिवाचा अवतार' असा घेता येणार नाही. निवृत्तीच्या नावावर जे अभंग आहेत त्यात 'शिवशिवोत्तम नाम आत्माराम' (अभंग ४५ आवटेगाथा) असा उल्लेख एकदाच आलेला आहे. अन्यत्र ते कृष्ण आणि विठ्ठलाचीच भक्तिस्तोत्रे अभंगान्वित करतात. 'आत्माराम शिव' हे शंकराला उद्देशून नसून शिव-शक्ती या तत्वांना उद्देशून असावे. निवृत्तींना शंकराचा अवतार असे ज्ञानदेवांनी ज्ञानदेवीत, अभंगात अथवा अमृतानुभवात गौरविलेले दिसत नाही. उलट अमृतानुभवात त्यांना 'जो शिवाचेही गुरुत्व जिंके' अशा शब्दात शिवापेक्षा श्रेष्ठत्व दिलेले आहे. गीतेच्या दहाव्या अध्यायातील भाष्यात कृष्ण स्वतःला महेश्वर म्हणतात. ज्ञानदेवांच्या श्रद्धेत शंकर हे श्रेष्ठ स्वरूपाचे दैवत नसून ते विठ्ठलाच्या चरणावर त्यांनी अभंगातून ठेवलेले आहे. विठ्ठल आणि कृष्णभक्ती ज्यांच्या परिवारात गहिनीनाथांपासून प्रारंभित झाली त्यांचे कुलनाम महेशे कसे याचाही विचार ओघाने येईलच. पण 'महेशान्वय संभूते' या शब्दांचा संबंध शंकराशी जोडण्यात हेत्वारोप असतो. महेशे हे ज्ञानदेवांचे उपनाव असून त्याचा अपभ्रंश पुढे म्हैशे अथवा म्हसे असा झाला आणि ज्ञानदेव, निवृत्ती महिशे या संताने मीमांसकांचा रोष कमी करण्यासाठी जे वेदपठण केले तेच पुढे म्हैशाने वेदपठण केले या चमत्कारात परिवर्तित झाले.

महेश शंकराचे उपनाम होते असा अर्थ ध्वनित करणारा एक अभंगही ज्ञानदेवांच्या नावावर आहे. 'रूप पाहता डोळसु । सुंदर पाहता गोपवेशु । महिमा वर्णिता महेशु । जेणे मस्तकी वंदिला ॥ भक्ती देखोनी उभा केला । निवृत्तीदास म्हणे विठ्ठला । जन्मोजन्मी न विसंबे ॥' या अभंगातील निवृत्तीदास ज्ञानदेवांचे विशेषण होय. कारण ज्ञानदेवीत ते स्वतःला निवृत्तिदास म्हणतात. विठ्ठलाचा महिमा वर्णन करून, त्याला मस्तकी वंदन करणारा, आणि जन्मोजन्मी न विसंबणारा हा 'महेशु' ज्ञानदेवच होत असे दिसते.

महेशे हे उपनाम शंकराच्या कुलदैवतपूजनाने वा शैवपरंपरेने त्यांना प्राप्त झालेले नसावे. ज्ञानदेवांच्या परंपरेचा आणि नाथांचा संबंध गोरक्षनाथापासून आलेला आहे. पण ज्या कुलदेवतेच्या पूजनाने ज्ञानदेवाच्या परिवाराला महेशे म्हणत असत त्या देवतेचे नाम शीतला देवी असे असावे. 'शीतला देवी' ही रोगाची देवता आहे. ती कदाचित बौद्धदेवतेचे प्रतीक असावी. नामदेवांचा अभंग या दृष्टीने महत्वपूर्ण ठरतो. 'गणपती पूजिले ते दोंदिल भले। शीतला पूजिली ते म्हइसे भले। मैराळ पूजिले ते वाघे भले। सूर्य पूजिले ते घोडे भले (नामदेव गाथा अभंग – (२०१५) या अभंगातून दोंदे, म्हसे, वाघे, घोडे या कुलनामाचा इतिहास ज्ञात होतो. म्हसे हे उपनाम यजुर्वेदी देशी ब्राह्मणात असते. ज्ञानदेवांचा जन्म यजुर्वेदी ब्राह्मण घराण्यात झाला होता. ज्ञानदेवांनीच वेद म्हटले असा अर्थ सांगणारा अभंग देखील उपलब्ध आहे.

'प्रतिष्ठान क्षेत्र तेथे ज्ञानियाचे गोत्र। म्हणती हा पवित्र पतीत झाला ॥ नोहे पुरा इती ना हा गृहस्थ। घातला याती वेगळारे ॥ नव्हे हा आमुचा नोहे हा गोताचा। कुळकर्म याचे पुसो नका। पढतयांचा मुळी पालाणीला म्हैशा। पखाला कैशा वाहताती। प्रुस्टीवरी मारिती ज्ञान्या चाल म्हणती। ऐकोनिया श्रुती दुखावला। मग बोलावुनि म्हैसा म्हणे तू ज्ञानिया कैसा। बोलका ऋचा वेदश्रुती। तंव तो उपनिषदांचे सार। वेदांचे गव्हार। कथित असे ॥ ऐसा देखोनि चमत्कार म्हणती साक्षात्कार ईश्वर हा तारक वौशासी। आम्ही घातला अवघियासी जाती वेगळा रे। यसा अद्वये आनंद अवघा परमानंद ॥ अनुपम्ये गोविंद तुची देवा। बाप रखुमादेवीवरू विठोजी उदारु। ज्ञानियाचा गुरु म्हणे ज्ञानदेव, ॥ (अभंग क्रमांक ७३१). या अभंगातून ज्ञानदेवाचे वेगळे चरित्र उपलब्ध होते. हा अभंग ज्ञानदेवांचा नसावा. अभंगाची भाषा अशुद्ध असून तो वृत्तबद्ध नाही. अर्थात ज्ञानदेवांच्याही रचना वृत्तबद्ध नसतात पण त्यातील आशय आणि शैली यावरून त्यांचे कर्तृत्व ज्ञानदेवांकडे द्यायचे वा नाही ते ठरवावे लागते. या अभंगातील पढतयांचा, पालावणे, पखाला वा पाखाळा हे शब्द मात्र यादवकालीन आहेत. हा अभंग ज्ञानदेवभक्ताचा आहे हे त्या अभंगातील नाममुद्रेवरून स्पष्ट होते. त्यावरून म्हैशाच्या वेदपठणाचा चमत्कार सांगणारा हा प्रथम अभंग म्हणून ठरवावा लागतो. पण येथे म्हैशा या पशूने वेदपठण केले नाही. आणि योग्याला ती शक्ती नसते हे एकदा मान्य केले म्हणजे या अभंगातील

अनुक्रमणिका

घटना ज्ञानदेवांच्या जीवनाशीच संबंधित आहे असे ठरते. या अभंगाचा अर्थ असा सांगता येतो, 'हा पवित्र पतित झाला आहे. हा तर कुळाचा नाही; आणि गोत्राचाही नाही. ह्याचे कुळकर्माविषयी काय सांगावे? हा म्हैशा जणु सजून आला आहे. ज्ञानाच्या पखाला वाहत आहे. अथवा याला पवित्र (पाखाळा) तरी कसे म्हणावे? असे म्हणुन पैठणच्या ब्राह्मणांनी ज्ञानदेवांच्या प्रुस्टीवर लाथ मारली आणि त्याला 'चालता हो' असे म्हणाले. ब्राह्मणांचे ते शब्द कानाला झोंबले आहेत (आणि ज्ञानदेव विमनस्क होऊन चालू लागले) मग पुन्हा ब्राह्मणांनी ज्ञानदेवांना परत बोलाविले आणि म्हणाले, अरे म्हैशा तू ज्ञानिया कसा रे? वेदांच्या ऋचा तरी पाठ म्हण. त्यावेळी ज्ञानदेवांनी उपनिषदाचा याणि वेदांचा सारांश कथन केला. हा चमत्कार बघून ब्राह्मण म्हणाले 'हा तर साक्षात्कारी आहे. आणि आम्हीं याला जातीबाहेर घातला.'

या अभंगातून विठ्ठलपंताच्या जीवनातली घटना जशी स्पष्ट होते तसाच या अभंगाचा आशय ज्ञानदेवांनी वेदपठण केले अशा रीतीनेच ध्वनित होतो. या संपूर्ण अभंगात म्हैशा पशुअर्थाने वापरलेला नाही.

ज्ञानदेवाने दुसऱ्या एका अभंगात निवृत्तिनाथांच्या कृपाप्रसादाने परब्रह्माची प्राप्ती झाली असे सांगून गुरुकृपेची महती वर्णन करताना म्हटले आहे :

फुटतील पाय चालतील भिंती । मेरु मशक येती समतुका ।
ज्ञानदेव म्हणे अघटित घडे । गुरुकृपे जोडे परब्रह्म ॥ ४ ॥
(अभंग क्र. ४२५)

'भिंत चालविली' हा चमत्कार या अभंगातील रूपकांवरून जन्माला आला असावा असे दिसते. ज्ञानदेवांच्या या अभंगातील अर्थाची नामदेवासारख्या चमत्कृतीपूर्ण कथा तयार केली आणि ती चांगदेवांच्या चरित्राला जोडली चांगदेवपासष्टीतून—

'चांगदेवा तुझेनि व्याजे । माउलिया श्रीनिवृत्तीराजे ।
स्वानुभाव रसाळ खाजे । दिधले लाभे ॥६१॥'

या ओवीच्या मागे ज्ञानदेव, चांगदेव यांच्या भेटीचा प्रसंग व 'चांगदेवांना वाघाच्या स्वरूपात दत्तात्रयांनी दर्शन दिले' या चमत्कारातून चांगदेवाचे व्याघ्रारोहण, भिंत चालविणे इत्यादी चमत्कार तयार झालेले आहेत. 'अग्नीचे पाठारी पीक होय' असेही ज्ञानदेव सांगतात. त्यातून पुढे 'पाठीवर मांडे भाजण्याचा' चमत्कार चरित्रकारांनी योजला.

योगमार्गावर ज्ञानदेवांचा विश्वास नसून, ज्ञानदेवांचा नैतिकपक्ष सदाचरणाचा असून जीवशिवाच्या मीलनासाठी त्यांना केवळ भक्तिमार्ग अभिप्रेत आहे. परतत्वाशी जीवात्म्याचे मीलन होण्यासाठी जी तळमळ आणि विरहावस्था त्यांच्या अभंगांतून व्यक्त झाली आहे. ती विरहावस्था देखील भक्तिमार्गाची परमोच्च अवस्था असून त्यांत सिद्धींचा अथवा चमत्काराचा किंवा अतींद्रिय ज्ञानाचा कुठेही हव्यास नसून ती सहजअवस्था आहे. ज्ञानदेव हे कबीराच्या पूर्व परंपरेतले सहजयानी आद्य महाराष्ट्री भक्त होते. व त्यांचा योग सरहपादांच्या सहजपरंपरेतील, पण नाथांच्या तत्वज्ञानाने परिप्लुत झालेला सहजयोग होता. त्यांच्या जीवनातील चमत्कार त्यांच्या चरित्रातून आणि अभंगातील रूपकातून कांही घटनांचा अर्थ हरवून गेल्यामुळे जन्माला आले होते असे म्हणावे लागते.

‘ गोमांसभक्षण ’

एखाद्या प्रक्रियेमागील अर्थ हरवल्यामुळे अनर्थकारक ध्वनी निघू शकतो याचे दिग्दर्शन करण्यासाठी नाथपंथीय कूट संज्ञांचा अर्थ स्पष्ट करणेही येथे योग्य होईल. रा. चिं. ढेरे ह्यांनी ‘गुरू गोरक्षनाथावरील’ ग्रंथात* गोमांस आणि अमरवारुणीपान ह्यांचे अध्यात्मीकरण कसे झाले ते स्पष्ट करण्यासाठी हठयोग-प्रदीपिकेतील कांही श्लोक दिलेले आहेत. पण रा. चिं. ढेरे यानी उद्धृत केलेल्या संस्कृत श्लोकांची रचना कूटरचना आहे, हे त्यांनी ध्यानात घेतलेले दिसत नाही. सहजयानात कूटरचना साधकांची आवडती रचना आहे. प्रज्ञेला वज्रयानीतंत्रात डोम्बी म्हटले जाते कारण ती अस्पर्श आहे. ‘अस्पर्शा भवति यस्मात् तस्मात् डोम्बी प्रकथ्यते ।। (हे वज्रतंत्र) कान्हपाद नावाचा साधक म्हणतो ‘ नगर बाहिरे रे डोम्बी तोहोरी कुडिआ। छोइ छोइ जाहि सो बाह्मण नाडिआ ।। (नेडा = बटु) आलो डोम्बी तोए सम करिबो मो साङ। निधिन कान्ह कापालि जोइ लाङग ।। धृ ।। या कूट रचनेत डोम्बी वा अवधूती नावाची मध्य नाडी असून तिचे कापालिकाशी मीलन दाखविले आहे. कापालिकाचा अर्थदेखील केवळ कवटीच्या अनुरोधाने घ्यावयाचा असून त्यांतून जी वारुणी प्राशन करावयाची आहे ती उष्णीशकमल (मस्तकातील) दलातून पाझरणाऱ्या अमृताचा बोध करून देते. नगराच्या बाहेर असणारी ही अस्पर्श डोम्बी अथवा अवधूती ब्राह्मणाशी समागम करते याचाच अर्थ ती ब्रह्म-कमलाशी समागमित होते.

---

* गुरु गोरखनाथ– रा. चिं. ढेरे– पान. ८३ ते ८५.

अनुक्रमणिका

(चर्या १०) कृष्णपाद पुढे म्हणतात की ' डोम्बीएर संङ्गे जो जोइ रत्तो । खणइ न छाडअ सहज उन्मतो ।। (चर्या १९). डोम्बी बरोबर जो योगी रत झाला तो तिला क्षणभरही सोडणार नाही आणि सहजसुखाने उन्मत्त होईल.

अवधूती आणि उष्णीकशमल यांच्या मीलनाचे रूपक या कूट रचनेद्वारा सांगितले आहे. या कूटपद्धतीच्या रचनांचा वारसा सहजयानी सिद्धांपासून नाथपंथीयांपर्यंत आला आहे. नाथांच्या कूट रचनेत मदिराप्राशनादि अथवा मैथुनादि प्रक्रियांचे अध्यात्मीकरण झालेले नसून निरनिराळ्या यौगिक प्रक्रियांची वर्णने करताना मदिराप्राशनाची रूपके सांगून ती सोप्या शब्दांत अनुभवित करून देण्याचा त्यांत प्रयत्न आहे. विरुबापादांनी मदिराप्राशनाचे कूट योजून समरस अवस्था वर्णन केली आहे (चर्या ३) ' एक से शुण्डिनि दुइ घरे सान्धअ । चीकण वाकलअ वारुणी बान्धअ ।। सहजे थिर करि वारुणी सान्धे । जे अजरामर होइ दिढ कान्धे । दशमि दुआरत चिहन देखइआ । आइल गराहक अपणे बहिआ ।। ' चउशटी घडिये देल पसारा । पइठेल गराहक नाहि निसारा ।।' ही दारू विकणारी बाई एकटी आहे पण ती दोन्ही घरांत दारू पाजते. (त्यासाठी तिला दोन घराच्या मधोमध प्रवास करावा लागतो) दारू विकणारी ही स्त्री अवधूती असून चंद्रसूर्य ही दोन घरे असून या दोहोमधून तिचा मार्ग असतो. या मदिराप्राशनाने सहजपदी स्थिर होतो आणि अजरामर होतो. दहाव्या दारावर दारूचे दर्शन झाले आणि दारुप्राशनास गिऱ्हाईक आले (यालाच ज्ञानदेव'ककार' म्हणतात. मग जालंधर सोडी । ककारांत फोडी ।) नाथपंथीयांत हे दशम द्वार सुषुम्नेचे असावे ' सुषुम्नो तालुमार्गेण ब्रह्मरन्ध्र पर्यंतं वहति (सिद्धसिद्धान्तपद्धती प्रथमोपदेशः ६७) आणि तदनंतर गिऱ्हाइक ६४ पाकळ्यांची स्थाने बघतो, व मुक्त होतो. तात्पर्य वारुणी प्राशनाची प्रक्रिया ही मदिराप्राशनाच्या अध्यात्मीकरणाची प्रक्रिया नसून सहस्रदलकमलातील अमृतरस प्राशन करण्याची अध्यात्मिक क्रिया मदिराप्राशनाच्या रूपकांत समजावून सांगितलेली आहे. या कूटरचना लक्षात घेता कौलज्ञानात मद्य, मांस, मदिरा आणि मैथुन यांच्या अनुभवाला स्थान असावे असे वाटत नाही.

या कूट रचनांच्या अर्थान्वये हठयोगप्रदीपिकेतील काही रचनांचा वेगळा अर्थ देता येतो: 'गोमांसं भक्षयेन्नित्यं पिबेदमरवारुणीम् । कुलीनं तमहं मन्ये इतरे च कुलघातकाः ।। ' (३–४७) यात गोमांस भक्षणाची यौगिक प्रक्रिया कुण्डलिनीजागृतीनंतर ' पिंडे पिंडाचा ग्रास ' करण्याची प्रक्रिया असून गो ह्याचा अर्थ इंद्रिये असा जर घेतला तर मदिराप्राशनाची प्रक्रियाही कुंडलिनीच्या चंद्रा-

अनुक्रमणिका

मृताच्या प्राशनाची प्रक्रिया आहे. 'चन्द्रस्रवति यः सारः सा स्यादमरवारुणी' (३-४९) असे स्वात्मारामांनी पुढे स्पष्ट केले असून 'चुम्बन्ती यदि लम्बिकाग्रमनिशं जिह्वारसस्यन्दिनी' असेही खेचरीमुद्रेचे हठयोगप्रदीपिकेत वर्णन आहे. कुलार्णवतंत्रातील मद्यपानाच्या उल्लासाचे जे वर्णन आहे तेदेखील विरुआपादांच्या चर्येतील शुण्डीनीच्या दारुप्राशनाच्या कार्याप्रमाणेच आहे. 'सुरादर्शनमात्रेण सर्वपापैः प्रमुच्यते.' (कुलार्णव तंत्र अध्याय ५) तेदेखील कुण्डलिनीच्या दहावेद्वारी स्थिर होण्याच्या प्रक्रियेचे वर्णन आहे. शेवटी अमृतप्राशनाद्वारा 'साक्षात् लभेत् मुक्ति चतुर्विधं' अशी ग्वाही दिलेली आहे. विरुआपादांच्या चर्यागीतीत दारू पिणारा गिऱ्हाईक चौसष्ट स्थळे फिरतो आणि मुक्त होतो हे येथे लक्षात घ्यावे लागेल. कुण्डलिनीच्या सहस्रधाराची सेवनप्रक्रिया चालू असता मांसाचे आणि मेदाचे ढीग गळतात आणि योगी देहावसान विसरतो. 'पीत्वा पीत्वा पुनः पीत्वा यावत् पतति भूतले'। पण त्यानंतर मात्र तो अमर होतो. 'पीत्वा पुनरुत्थाय पुनर्जन्म न विद्यते ॥' तात्पर्य कौलसाधनेतील मलमूत्रसेवनादि ज्या प्रक्रिया आहेत वा गोमांस, गोक्षीर, गोदधी इत्यादीचा आस्वाद घेण्याच्या प्रक्रिया सांगितल्या आहेत त्या अध्यात्मिक प्रक्रिया असाव्यात असे वाटते. मत्स्येंद्राचा योग शाक्ततंत्रातील योग आहे असे रा. चिं. ढेरे यांचे मत आहे पण कुलानन्दतंत्रात 'ब्रह्मस्थाने पद्मं चतुःषष्टिदलान्वितम्' असे ज्यावेळी भैरव सांगतो (१८) त्यावेळी चौसष्टदलावर नाचणाऱ्या कृष्णाचार्यांच्या डोम्बीची कल्पना या मागे असावी असे वाटते. कौलागमातील अकराव्या पटलात 'वृक्षजा मूलजा चैव पुष्पजा फलजापि वा' हे जे देवतातर्पणासाठी मदिरांचे प्रकार दिलेले आहेत त्याचा बोधसुद्धा कुलानन्दतंत्रावरून होण्यासारखा आहे 'अथान्यं परमं देवीफलपुष्पकथनं च ॥ ५३ ॥ असे सांगून भैरव पुन्हा सांगतो 'आकर्षयेत् बुधो वायुं पिण्डस्थं रुपणमुच्यते। चक्षुषा योजयेत् देवी फलपुष्पन्तु चिन्तयेत् ॥ ५४ ॥ 'मदकुम्भसहस्रेस्तु मांसभारशतैरपि। न तुष्यामि वरारोहे। भगलिंगामृतं विना' या कुलार्णवतंत्रातील श्लोकाचा अध्यात्मिक आशय 'अथान्यं परमं देवी कामेन विह्वलकारकम्। भगस्य मध्यस्थ भगमधो हुताशनम्' या कुलानन्द तंत्रातील श्लोकातून प्रगट होईल. 'प्रेरितः पवनः शक्त्या ज्वलनाकारतेजसा। विसन्तु चिन्तयेद्देवी सृष्टीकमलन्तु यावत् ।।५०-५१।।. अशा रचनांद्वारा कौलागमातील मदिरामांससेवनाचा अर्थ स्पष्ट होऊ शकेल. ज्ञानदेवांनी याच शब्दात जरी कुण्डलिनी जागृतीची प्रक्रिया वर्णन केलेली नसली तरी 'मुखीच्या ज्वाळी। तळी वरी कवळी। मांसाची वडवाळी। आरोगू लागे ॥६-२३०॥ जे जे ठाय समांस।

तेथे आहाच जोडे घाउस। पाठी एकदोनी घास। हियांही भरी ॥६-२३१॥ मग सप्तधातूंच्या सागरी। तहानेली घोट भरी। आणि सवेची उन्हाळा करी। खड-खडीत ॥ ६–२३५॥. तेथ तृप्तीचेनि संतोषे (दशवेद्वारी सुषुम्नेपाशी।) गरळ जे वमी मुखे ॥ तेणे तियेचेनि पीयूषे प्राणु जरी. ॥६–२४१॥. व पुन्हा बाराव्या अध्यायात ज्ञानदेव कुण्डलिनी जागृतीचे मनोरम वर्णन देतात. त्यातही कुंडलि-नीचे मांस मेद भक्षण आहेच.

नवद्वारांचा चौचकी। बाणूनि संयतीची आडवंकी। उघडली खिडकी। ककारांतींची ॥ १२–५२॥ प्राणशक्तिचामुंडे। प्रहारूनि संकल्पमेंढे। मनोमहि-षाचेनि मुंडे। दिधली बळी। १२–५३॥ मग मध्यमामध्यविवरे। तेणे कोरिव दादरे। ठाकिले चवरे। ब्रह्मरन्ध्रीचे ॥ ५५॥ या वर्णनात विरुआपादांच्या चर्येतील दहाव्या दाराचा उल्लेख स्पष्ट आहे. ज्ञानदेवांच्या वर्णनातही मांसभक्षण, वमन, मेंढा आणि महिषाचा बळी या साऱ्या अध्यात्मिक प्रक्रिया म्हणुनच वर्णन केल्या आहेत. त्या लक्षात घेता मत्स्येन्द्राचा कौलागम हा पंचमकाराभोवती लुब्ध होता असे विधान करताना सावध असण्याची गरज आहे. 'न चक्राकं, न पद्माकं, न वज्राकं इदं जगत्। लिंगाकं च भगांकं च। तस्मात्शक्ति-शिवात्मकम्॥ या भगलिंगसामरस्यात शिवशक्तीसामरस्याचे रूपक आहे. हे विश्व चक्रावर (चक्रावरती पंढरी) पद्मावर. वज्रावर आधारलेले नसून शिवशक्तीसमागमावर आधारलेले आहे असा या श्लोककर्त्याचा दावा आहे.

जिवाशिवाच्या सामरस्याची अनुभूती मैथुनाच्या रूपकाद्वारे अभिव्यक्त करण्याची पद्धती उपनिषदकारांचीही आहे. 'तद्यथा प्रियया स्त्रिया संपरि-ष्वक्तो न बाह्यं किंचन वेद, नांतरं एवमेवायं पुरुषः …' (बृहदारण्क ४–३–२१) एकूण सहजयानी साधकांच्या कामुक अभिव्यक्तीमागे औपनिषदिक वारसाही दाखविता येतो. त्यामुळे सहजयानी साधकांच्या योगसाधनेतील मदिराप्राशन आणि मैथुन ही संध्याभाषेद्वारा अभिव्यक्त केलेली अभिव्यक्ती होय. पण सहजयानी साधकांनी या क्रियांना प्रत्यक्षात आचरल्याचाही दाखला मिळतो. पण हे मार्ग कौलागमापासून वेगळे असावेत. ज्ञानदेव हे मत्स्येंद्राच्या कौलागमातील साधक होते. व मत्स्येंद्रांचा कौलागम हा सहजयानी पंथ असून तो पूर्णतः अद्वैती होता. सरहपादांच्या परमतत्त्वातील अभिव्यक्तीचे आणि मत्स्येंद्रांच्या अकुलवीर तंत्रातील आशयाचे जसे जवळचे नाते आहे तसेच नाते श्रीकृष्ण आणि अर्जुन ह्यांच्या ऐक्याचे आहे. ते अठराव्या अध्यायात ज्ञानदेवांनी दिलेले आहे.

◆ ◆ ◆

अनुक्रमणिका

प्रा. वि. व. चोळकर

पुरुषसूक्तम्– अेक भौतिक चिंतन

पुरुषसूक्तांतील केन्द्रीय कल्पना : (ऋग्वेद : १०. ९०. १ ते १६)

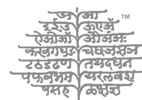
[ऋग्वेदात सृष्टीच्या निर्मितीविषयी व सृष्टीच्या रचनेविषयी विचार असलेली सहा अथवा सात सूक्ते आढळतात. शिवाय किरकोळ संदर्भ आहेत ते वेगळेच. सृष्टिनिर्मितीशास्त्र व सृष्टिरचनाशास्त्र यांस स्थूलमानाने अिंग्लिश भाषेतील पर्यायी शब्द अनुक्रमे Cosmology व Cosmogony हे होत. ह्या शास्त्रांस अनुसरून केलेला विचार पुरुषसूक्त, नासदीयसूक्त, अघमर्षणाचे सूक्त वगैरे सूक्तांतून केलेला आढळतो. परंतु त्यातही पुरुषसूक्तांत त्या विचारास प्राधान्य दिलेले आढळते. त्याचा (पुरुषसूक्ताचा) अंतर्भाव थोड्या फार फरकाने चारही वेदात आढळतो. शिवाय हे सूक्त मुद्गलोपनिषदाचा प्रधान विषय असून श्वेताश्वेतरादि अन्य उपनिषदातही त्याचा उल्लेख आहेच. पुरुषसूक्तास अशा तऱ्हेचे प्राधान्य मिळण्याचे कारण अितर सूक्तांच्या मानाने त्यात आलेला सृष्टिनिर्मिती व सृष्टिरचनाविषयक विचार जास्त सोपपत्तिक व तर्कशुद्ध रचनात्मक स्वरूपाचा आढळतो. सूक्तात उपयोगात आणलेली भाषा जरी यज्ञपर असली तरी त्यांतील विचारांची मांडणी भौतिक स्वरूपाची आहे.]

वर निर्दिष्ट केलेल्या विश्वरचनात्मक सूत्रांचा तौलनिक दृष्टचा विचार केला असता पुरुषसूक्ताचे स्वरुप विशेषतः अध्यात्मिक नसून प्रामुख्याने भौतिक आहे असे माझे मत झाले आहे. तेच मत ह्यानंतर येणाऱ्या विवेचनातून साधार मांडले आहे. शिवाय पुरुषसूक्तात विज्ञानविषयक व गणितविषयक खालील कल्पना सापडतात हेही प्रामुख्याने दाखविले आहे :

(१) दिव्य शक्तीने सर्वत्र परिपूर्ण असा एक अनादि व अनंतकालपर्यंत टिकणारा ब्रह्मगोल आहे. (ऋचा १ व २);

(२) शक्तिरूपांतराचा अद्यापि प्रायः विज्ञानशास्त्रास अज्ञात असलेला अेक नवा नियम व अेक नवा सनातन अनुपात (ऋचा ३ उत्तरार्ध व ४ पूर्वार्ध);

अनुक्रमणिका





(३) सूर्याचे पृथ्वीभोवती लंबवर्तुळाकार कक्षेत परिभ्रमण, म्हणजेच
(i) सूत्रकार नारायणाने सुचविलेली भूकेन्द्रसंस्थेची कल्पना व
(ii) पृथ्वी व सूर्य यांना परस्पर बांधणारा अेक अूर्ज (प्रायः Gravitational Law of Attraction स्वरूपाचा)
- (ऋचा १५)

कोणत्याही अध्यात्मिक वा भौतिक शास्त्राची तर्कशुद्ध आकृतिबद्ध रचनात्मक मांडणी तीन तत्त्वे लक्षात घेऊनच करावी लागते. ती तीन तत्वे अशी :-

(१) सत्यम् (२) ऋतम् व (३) तपस्- (कांहींच्या मते)

(१) "सत्यम्" म्हणजे इंग्लिश भाषेत Undefined Elements or Primitive Concepts. (E आद्याक्षराने निर्दिष्ट केलेली तत्त्वे). उदाहरणार्थ-पुरुषसूक्त ऋचा १ मध्ये सुचविलेल्या गोलाचे विवेचन पहा.

(२) 'ऋतम्" म्हणजे Laws of operation or Order. (O- आद्याक्षराने निर्दिष्ट केलेली तत्वे). उदाहरणार्थ पुरुषसूक्त ऋचा ३ उत्तरार्ध व ४ पूर्वार्ध मध्ये सुचविलेल्या नियमाचे विवेचन पहा.

(३) "तपस्" म्हणजे कांहींच्या मते Axioms- म्हणजेच दिसावयास सकृद्दर्शनी अतिशय सोपे वाटणारे परंतु सिद्ध करावयास तितकेच कठीण सिद्धांत-(A- आद्याक्षराने निर्दिष्ट केलेली तत्वे). याची उदाहरणे पुढे विवेचनात आली आहेत.

किंबहुना परमेश्वरास सृष्टि निर्माण करावयाची इच्छा झाली तेव्हा देखील त्यास अतिशय तीव्र चिंतन करून अशा तऱ्हेची तत्वे सृष्टिनिर्माणासाठी ठरविलीच पाहिजेत हे आढळले. हा अर्थ ऋग्वेदात (मं. १०. सूक्त १९०) 'ऋतं च सत्यं चाभीद्धात्तपसोध्यजायत' ह्या ऋचार्धात सांगितला आहे.

पुरुषसूक्त इतर सूक्तांच्या मानाने ज्यास्त आधुनिक आहे हे जसे त्याच्या भाषेवरून दिसते तसेच त्यात चारही वेद व चातुर्वर्ण्यात्मक समाजरचनेचा निर्देश आहे त्यावरूनही दिसते. सूक्ताची रचना 'नारायण' ऋषीने केली व सूक्ताची देवता 'पुरुष' आहे.

आता पुरुषसूक्तातील विश्वनिर्माण व विश्वरचनाविषयक विचार हे वरील तत्वास अनुसरूनच आहेत तसेच त्यात विज्ञान व गणित शास्त्रांच्या काही कल्पना सूचित आहेत हे आपणास दाखवावयाचे आहे.

यापुढे प्रथम प्रत्येक ऋचेतील कल्पना दिल्या आहेत. त्यानंतर शेवटी त्या कल्पनांचे सर्मग्रहण व्हावे म्हणून ऋचावार टिप्पणे, संदर्भ व जरूर तेवढी चर्चा दिली आहे. ह्या उद्देशाने ती अवश्य व उपयुक्त ठरावीत असे वाटते.

पुरुषसूक्ताच्या प्रत्येक ऋचेतील कल्पना

पहिली ऋचा : दिव्यगोलाचे रूपकात्मक वर्णन –

सहस्रशीर्षा पुरुषः सहस्राक्षः सहस्रपात् ।
स भूमिं विश्वतो वृत्वाऽत्यतिष्ठद् दशाङ्गुलम् ॥ १ ॥

अपरिमित आकाराचा दिव्य शक्तीने भरलेला एक ब्रह्माण्डगोल (सायण भाष्य पहा) सर्व विश्वास व्यापून त्याही पलीकडे अनंत योजने विस्तार पावलेला आहे. तो स्वयंभू आहे– म्हणजेच वर सांगितलेल्या 'सत्यम्' (E-Undefined Element– स्वयंभू तत्व) तत्वास अनुसरून आहे. कारण त्याच्या उत्पत्तीचा विचार पुरुषसूक्तात व अन्यत्र ऋग्वेदात आढळत नाही. (पहा : टिपणे व संदर्भ, ऋचा १).

दुसरी ऋचा : दिव्य गोलाचे चिरंजीवित्व व अनादित्व :

पुरुष एवेदं सर्वं यद् भूतं यच्च भव्यम् ।
उतामृतत्वस्येशानो यदन्नेनातिरोहति ॥ २ ॥

ह्या अफाट ब्रह्मगोलात दिव्यशक्तीच्या रूपांतराच्या प्रक्रिया (अन्नेन) प्रत्येक क्षणी घडत असल्याने त्याचे अमरत्व कायम टिकून आहे. त्यामुळे त्याच्या आत घडणाऱ्या भूत, भविष्य व वर्तमान अशा सर्व विश्वात्मक घटनांचा तो साक्षी आहे. म्हणजेच अवकाश व्याप्तीप्रमाणेच तो कालप्रमाणातही तितकाच चिरंजीव व अनादि आहे. ह्या ऋचेत व ह्यापुढील दोन ऋचांत सूचित केलेला शक्तिरूपांतराचा अभिनव नियम 'ऋतम्' तत्वास अनुसरून आहे. (पहा : टिप्पणे व संदर्भ, ऋचा २).

तिसरी ऋचा व चवथी ऋचा : शक्ति अपसरणाचा नवा नियम व एक सनातन अनुपात (ऋतम्).

एतावानस्य महिमाऽतोज्यायांश्च पूरुषः
पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि ॥ ३ ॥
त्रिपादूर्ध्व उदैत्पुरुषः पादोऽस्येहाभवत्पुनः ।
ततो विष्वङ् व्यक्रामत् साशनानशने अभि ॥ ४ ॥

ह्या अफाट ब्रह्मगोलाच्या वर दिलेल्या गुणधर्मांहून अधिक महत्वाचा असा एक गुणधर्म म्हणजे त्यातील दिव्य शक्तीचे रूपांतर प्रत्येक क्षणी एक नित्य नियमाधारेच घडून येत असते व ह्या रूपांतरित शक्तीमुळेच विश्वातील सर्व सजीव व निर्जीव पदार्थांचे निर्माण व पोषण होत असते. शक्तीच्या रुपांतराचा नियम असा :–

$$\text{प्रत्येक क्षणी } \frac{\text{शक्तिकेन्द्रातून बाहेर पडणारी शक्ति}}{\text{शक्तिकेन्द्रात मागे उरलेली शक्ति}} = \frac{१/४}{३/४} = \frac{१}{३} \text{ एक सनातन अनुपात.}$$

अशा तऱ्हेचा नियम विज्ञानशास्त्रात अद्याप प्रायः सिद्ध झालेला आढळत नाही. म्हणून हे एक अभिनव दर्शन ठरते. ह्यावर संशोधन अति आवश्यक आहे. यात एक नव्या संशोधनाची दिशा आढळते.

ह्या नियमान्वये सर्व सजीव व निर्जीव सृष्टि चवथ्या भागाच्या रूपांतरित शक्तीतूनच निर्माण होते. ह्या चतुर्थांश भागाचा विनियोग सर्वांशी यासाठीच होतो. (पहा : टिप्पणे व संदर्भ, ऋचा ३ व ४).

पाचवी ऋचा, सूर्यनारायणाचा जन्म :

तस्माद् विराळजायत विराजो अधि पूरुषः ।
सजातो अत्यरिच्यत पश्चाद् भूमिमथो पुरः ॥ ५ ॥

ब्रह्मगोलातील शक्तीच्या रूपांतराचा एक परिणाम म्हणजे त्यात स्त्री तत्वाची (विराज्) उत्पत्ति. ह्या स्त्रीतत्वाचा मूळच्या पुरुषशक्तीशी संयोग होऊन त्यातून एक नवे दिव्य अपत्य (सूर्यनारायण) जन्माला आले. तोच आपल्या सौरसंस्थेचा जनक होय; किंबहुना दिव्यगोलात जेथे जेथे परिस्थिति अनुकूल असेल तेथे तेथे अशा तऱ्हेचा सूर्यनारायण अस्तित्वात येतो. ह्यामुळे विश्वात अनंत सूर्यांचे व परिणामतः सूर्यमालांचे अस्तित्व सूचित होते. हे वस्तुस्थितीस व दृक्प्रत्ययांस अनुसरून आहे. जन्मास आल्याबरोबरच तो आपले तेज पुढे, मागे सर्वत्र पसरतो. अथवा असाही अर्थ सूचित होतो की तो जन्मानंतर पूर्वेस उदयास येऊन पश्चिमेस अस्तास जाण्याचा 'नियम नित्य अनुसरून आपले वर्चस्व प्रस्थापित करतो. (पहा : टिप्पणे व संदर्भ, ऋचा ५)

मूळच्या स्वयंभू गोलाचे वर्णन अध्यात्मिक स्वरूपाचे आहे, कारण तो स्वयंभू आहे. विराज् शब्दाने सूचित झालेले स्त्रीतत्वाचे वर्णन अधिदैविक स्वरूपाचे कारण स्वयंभू गोलांतील शक्तीच्या रूपांतराचा परिणाम म्हणून ते उत्पन्न केले गेले आहे, तर विराजपुरुषाचे म्हणजेच सूर्यनारायणाचे वर्णन अधि-

भौतिक स्वरूपाचे आहे. कारण तो कार्यकारण भावातून (स्त्रीतत्त्व व पुरुषतत्त्व यांच्या संयोगातून) निर्माण झाला आहे. (पहा : पं. सातवळेकरांचे 'पुरुषसूक्त')

सहावी ऋचा : ऋतूंचा उद्भव व त्यांची संवत्सर यज्ञांत अुपयुक्तता :

यत्पुरुषेण हविषा देवा यज्ञमतन्वत।
वसन्तो अस्यासीदाज्यं ग्रीष्म इध्मः शरद् हविः ॥ ६ ॥

दुसऱ्या व चवथ्या ऋचेत (पहा : टिप्पणे व चर्चा) सूचित केल्या-प्रमाणे निर्माण झालेल्या सजीव सृष्टीत पृथ्वी, देव, त्यांचे नेते साध्यदेव व ऋषी (मंत्रद्रष्टे) वगैरेंचा समावेश सूचित केला आहेच. दिव्य शक्तीच्या ह्या समर्थ देवांनी सूर्य हेच आपल्या दिव्य प्रयोगाचे साधन करून अफाट विस्ताराच्या ह्या दिव्य प्रयोगशाळेत अेक प्रयोग करून, सूर्यास पृथ्वीभोवती अेका कक्षेत (पहा : ऋचा ७ व पंधरा) भ्रमण करावयास भाग पाडले. ह्या संवत्सर यज्ञासाठी सूर्याच्या स्वतःच्या कक्षेतील सांवत्सरिक परिभ्रमणामुळे यज्ञास अुपयुक्त असे तीन ऋतु आपल्या हविर्द्रव्यनिर्मितीच्या रूपाने अुपयोगात आले. सूक्तकार नारायणाने यज्ञास अुपयुक्त अशा तीनच महत्त्वाच्या ऋतूंचा निर्देश षड्ऋतूंच्या अैवजी केला. याचे कारण वसंत ऋतु विपुल गोधन व धान्य यांचा प्रतिनिधि, हवनीय अन्न निर्माण करणारा म्हणून शरदऋतु. खरे पाहिले तर ही दोन्ही ऋतूंतील यज्ञास उपयुक्त अन्न निर्माण होण्यासाठी आवश्यक असलेला वर्षाऋतु, परंतु वर्षाऋतूचा संभव ग्रीष्मांतील अुष्णता निर्माण होण्यावरच अवलंबून असल्याने ग्रीष्मालाच प्राधान्य देण्यात आले आहे. (पहा : टिप्पणे व संदर्भ, ऋचा ६)

ह्यावरून अप्रत्यक्षपणे असे सूचित होते की पुरुषसूक्तकार नारायण पृथ्वीवरील अशा प्रदेशात रहात असला पाहिजे की ज्यांत वरील तीन ऋतूंचे प्राधान्य होते व जेथे वर्षाकाठी धान्याची दोन पिके घेत असत.

सातवी ऋचा : निर्माण शक्तीचे संवर्धन केलेला कक्षेत फिरणारा सूर्य

तं यज्ञं बर्हिषि प्रौक्षन् पुरुषं जातमग्रतः।
तेन देवा अयजन्त साध्या ऋषयश्च ये ॥ ७ ॥

सूर्याला आपल्या कक्षेत स्थापून देव, साध्य व ऋषि (पहा : ऋचा २ व ४, टिप्पणे व संदर्भ) ह्यांनी त्याची सृजनशक्ति कायम रहावी म्हणून त्यावर दिव्य द्रव्याने सिंचन केले. त्यामुळे सूर्याच्या साहाय्याने पुढील ऋचांत दिलेला सृजनक्रम देवांना साधणे शक्य झाले. (पहा : टिप्पणे व संदर्भ, ऋचा ७)

आठवी व दहावी ऋचा : सूर्य आत्मा जगतः तस्थुषश्च ।
तस्माद् यज्ञात् सर्वहुतः संभृतं पृषदाज्यम् ।
पशून् ताँश्चक्रे वायव्यानारण्यान् ग्राम्याश्च ये ॥ ८ ॥
तस्मादश्वा अजायन्त ये के चोभयादतः ।
गावो ह जज्ञिरे तस्मात् तस्मात् जाता अजावयः ॥ १० ॥

सूर्यनारायणावरील दिव्य प्रयोगाचा परिणाम म्हणून अेक अद्भूत शक्तीचा विचित्र रंगी द्रव पदार्थ निर्माण झाला. त्याच्या निर्मितीने हवेत उडणारे, वनांत व जनांत रहाणारे प्राणी निर्माण झाले. तसेच खाली व वर दांत असलेले इतर प्राणी, गाअी, शेळ्या व मेंढ्याही निर्माण झाल्या. (पहा : टिप्पणे व संदर्भ, ऋचा ८) १० व्या ऋचेवर टिप्पणांची आवश्यकता न वाटल्याने ती दिलेली नाहीत. त्याचप्रमाणे ऋचा ९,११,१२,१३ व १४ ह्या बाबतही कृपया नोंद घ्यावी.

नववी ऋचा : तस्माद् यज्ञात् सर्वहुत ऋचः सामानि जज्ञिरे ।
छन्दांसि जज्ञिरे तस्माद् यजुस् तस्मादजायत ॥ ९ ॥

उत्क्रान्तीच्या क्रमात शब्द, काव्य, संगीत, छन्दःशास्त्र व चारही वेदांच्या रूपाने साहित्य व ज्ञान निर्माण झाले. ह्यावरून असे सूचित होते की पुरुषसूक्ताची निर्मिती वेदरचनेनंतर झाली.

अकरावी व बारावी ऋचा :

यत्पुरुषं व्यदधुः कतिधा व्यकल्पयन् ।
मुखं किमस्य कौ बाहू का ऊरू पादा उच्येते ॥ ११ ॥
ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीद् बाहू राजन्यः कृतः ।
ऊरू तदस्य यद् वैश्यः पद्भ्यां शूद्रो अजायत ॥ १२ ॥

ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य व शूद्र असा चातुर्वर्ण्यात्मक समाज निर्माण झाला. ह्यापैकी प्रत्येक वर्ग, एकाच सूर्यनारायणाच्या, जगातील व्यवहाराच्या दृष्टीने समान उपयुक्ततेच्या व महत्वाच्या विविध अंगांचे प्रतिनिधित्व करीत असल्याचे दिले आहे. म्हणजेच समाजाच्या स्थैर्याच्या दृष्टीने, जन्मतः नव्हे तर व्यावसायिक रूपाने, अशा चातुर्वर्ण्यात्मक समाजाची आवश्यकता असल्याचे सूचित केले आहे. रूपकाच्या स्वरुपात ब्राह्मणास सूर्याच्या मुखाचे, क्षत्रियास बाहूंचे, वैश्यास मांड्यांचे तर शूद्रास त्याच्या पायांचे प्रतिनिधित्व दिले आहे.

वरील चातुर्वर्ण्यात्मक समाजाच्या सूचनेमुळे पुरुषसूक्ताची रचना अशा तऱ्हेच्या समाजरचनेनंतर झाली असली पाहिजे असे दिसते.

तेरावी ऋचा :

चन्द्रमा मनसो जातः चक्षोः सूर्यो अजायत ।
मुखादिन्द्रश्चाग्निश् च प्राणाद् वायुरजायत ॥ १३ ॥

ह्या ऋचेत मन, तेज, अग्नि, इंद्र, वायु यांची निर्मिति व त्यांच्या देवता यांचे विवेचन दिले आहे.

चवदावी ऋचा :

नाभ्या आसीदन्तरिक्षं शीर्ष्णो द्यौः समवर्तत ।
पद्‌भ्यां भूमिर्दिशः श्रोत्रात् तथा लोकाँ अकल्पयन् ॥ १४ ॥

आकाश, अंतरिक्ष, पृथ्वी, दिशा यांची निर्मिति व विराट् पुरुषाच्या (सूर्याच्या) विविध अंगांनी त्यांचे रुपकात्मक केलेले प्रतिनिधित्व दिले आहे.

पंधरावी ऋचा : सूर्याची लंबवर्तुलाकार कक्षा, भूकेन्द्र संस्था, पृथ्वी व सूर्य यातील परस्पराकर्षक बंध :

सप्तास्यासन् परिधयः त्रिः सप्त समिधः कृताः ।
देवा यद् यज्ञं तन्वाना अबध्नन् पुरुषं पशुम् ॥ १५ ॥

"कोणत्याही वर्तुळाचा परिघ = $\pi \times$ त्याचा व्यास," असे बिनचूक सूत्र आहे. π ह्या संख्येचे एक आकडी स्थूल रूप तीन आहे, म्हणून कक्षा जर स्थूलमानाने वर्तुलाकार असेल तर

तिचा परिघ = ३ × मध्यम व्यास, असे स्थूलमानाने घेता येईल. पंधराव्या ऋचेत ७ × परिधि = (३ × ७) समिध् असे म्हटले आहे.

म्हणून, परिधि = ३ × समिध असे सूत्र सूचित केल्याने सूर्याची पृथ्वीभोवतीची वार्षिक परिभ्रमण कक्षा ही वर दाखविल्याप्रमाणे स्थूलमानाने वर्तुलाकार म्हणजेच लंबवर्तुलाकार ठरते.

वरील विवेचनात सूर्य पृथ्वीभोवती एका कक्षेत फिरतो असे म्हटल्याने "भूकेन्द्र" संस्था सूचित होते.

तसेच "अबध्नन् पुरुषं पशुम्" असे म्हटल्याने सूर्यास पृथ्वीभोवती फिरावयास देवानी भाग पाडले याचाच अर्थ त्या दोघांमध्ये परस्परांस आकर्षणारा एक बंध (ऊर्जा) निर्माण केला असा होतो. "गति" शास्त्रांतील "Law of Gravitation" हेच सुचवितो. (पहा : टिप्पणे व संदर्भ, ऋचा, १५)

सोळावी ऋचा : कर्मयोग व आत्यंतिक सुख

यज्ञेन यज्ञमयजन्त देवाः तानि धर्माणि प्रथमान्यासन् ।
ते ह नाकं महिमानः सचन्त यत्र पूर्वे साध्याः सन्ति देवाः ॥ १६ ॥

ह्या ऋचेत एका प्रयोगातून दुसरा प्रयोग करणे हा बुद्धीचे तेज असलेल्या देवांचा आद्य धर्म होता व त्या कर्मयोगाने ते त्यांच्या पूर्वीच उच्च पदवीस पोहोचलेल्या आपल्या श्रेष्ठ नेत्यांच्या (म्हणजेच साध्यांच्या व ऋषींच्या) पदास प्राप्त होऊन स्वर्गास गेले म्हणजे अत्यंत सुखी झाले. (पहा : टिप्पणे व संदर्भ, ऋचा १६)

सूक्तकार नारायणकालीन समाजाचा भौतिक दृष्टीचा दर्जा लक्षात घेता त्याच्या सृष्टिनिर्माण व सृष्टिरचना विषयक दूरदृष्टीचे तसेच त्याच्या सोपपत्तिक तर्कशुद्ध आकृतिबद्ध विवेचनाचे कोणास कौतुक करावेसे वाटले तर योग्यच ठरेल.

वरील विवेचनांस मूर्तस्वरूप येण्यास ज्या विद्वान मित्रांच्या उपयुक्त सूचना व विधायक चर्चा साहाय्यभूत झाल्या त्या सर्वांचा मी ऋणी आहे.

पुरुषसूक्तम् (टिप्पणे, संदर्भ व चर्चा)

पहिली ऋचा : (सत्यम्)

सहस्र – अनन्त. "सहस्रशब्दोऽनन्तवाची।" रंगनाथमुनीचे
"पुरुषसूक्तभाष्यम्" भगवद्गीता "अनन्तबाहूदरवक्त्रनेत्रम्"।

शीर्षन् – अग्र, बिंदू, टोक. 'शीर्षंश्छन्दसि' (पाणिनि ६.१.६०)

पुरुषः – "तेनेदं पूर्णं पुरुषेण सर्वम् ।" अिति श्रुतिः "पूर्णत्वात्पुरुषः ।"
(रंगनाथ) ह्या श्रुतिवचनांवरून "पुरुषाचे" विश्वव्यापी दिव्य शक्तिमय "स्वयंभू" (Undefined) रूप सूचित होते. ... (सत्यम्)

अक्षः – आंस (ऋग्वेद . १०.३०.१४, १.१६६.९ अि.)

पादः – वर्तुलाचा चतुर्थ भाग (पहा : आर्यभट्टादि "ज्योतिष" ग्रंथकार)
बहुव्रीहि समासाअन्ती पादः चे पात्–द् असे रूप होते.
(पाणिनि : ५.४.१३८)

टीप : आर्यभट्ट, सायणाचार्य, रंगनाथमुनि वगैरे भाष्यकार ऋग्वेदकालानंतरचे असले तरी त्यांच्याहि कालापर्यंत ऋग्वेदांतील पदांचे त्यांनी दिलेले अर्थ मान्य असावेत म्हणूनच त्यांनी घेतले असावेत.

वर दिलेल्या शब्दार्थांवरून पुरुषाची आकृती भूमितीतील 'गोल'च ठरतो.

अनुक्रमणिका

भूमि — जगद्व्यापी आकाश. सायण – 'भूमिम् ब्रह्माण्डगोलरूपाम्' सायणाच्या म्हणण्याप्रमाणे 'भूमि' म्हणजे सर्व जगद्व्यापी 'ब्रह्मगोल' होय. परंतु 'पुरुष' शब्दाने रूपकाच्या स्वरूपांत वर दाखविलेले भूमितीतील गोलाचेच वर्णन आहे हे स्पष्टपणे सायनदेखील दाखवीत नाही, नारायण मात्र भूमितीतील 'गोल'च सुचवितो. हे एक रूपक आहे.

वरील श्रुतिवचनांवरून "पुरुष" हा सर्वत्र परिपूर्ण आहे. कशाने परिपूर्ण आहे असे विचारल्यास "दिव्य शक्तीने" असे पुढील ऋचांवरून दिसून येते. शिवाय तेथे तो निरंतर कार्यरत असल्याचेही म्हटले आहे.

विश्वतो– सर्वत्र, सर्व बाजूंनी. वृत्वा – व्यापून. अत्यतिष्ठत् – व्यापून पलीकडे उरला. सायणः "भूमिं ब्रह्माण्डगोलरूपाम्' विश्वतः सर्वतो वृत्वा परिवेष्टय।" दशाङ्गुलम् – पिटरसन, " Hymns on Ṛgveda, part I " मध्ये म्हणतात, " The word दशाङ्गुलम् does not occur elsewhere in the Ṛgveda". म्हणूनच रंगनाथ मुनींनी पुरुषसूक्तभाष्यात खाली दिलेली निरुक्ति घ्यावी लागते.

" दश दंशनान्तयोः " इत्यस्मादच् प्रत्ययः। " अगि कोटियोजनयोः " इत्यस्मादौणादिक उलच् प्रत्ययः। दशाङ्गुलशब्दो अनन्तयोजनवचनः।
म्हणजेच दशाङ्गुल शब्दाचा अर्थ " अपरिमित अन्तर" असा होतो.
शिवाय मुद्गलोपनिषद्– " अनन्तयोजनं प्राह दशाङ्गुलवचस्तथा। "
सायण– " दशाङ्गुलमित्युपलक्षणम्। ब्रह्माण्डाद्बहिरपि सर्वतो व्याप्यावस्थित इत्यर्थः। "

"अत्यतिष्ठद्दशाङ्गुलम्" याचा सरळ अर्थ "दहा बोटे पलीकडे उरला" असा होतो. परंतु वरील सर्व आधारावरून येथे घ्यावयाचा अर्थ : " ब्रह्मगोल सर्व दिशा व्यापून अनन्त योजने पसरलेला आहे. ही दिव्य प्रयोगशाळा अनन्त योजने त्रिज्या असलेली गोल आहे.

एकूण दिव्य शक्तीने सर्वत्र व्यापून राहिलेला हा ब्रह्मगोल " स्वयंभू " स्वरूपाचा आहे. कारण त्याच्या उत्पत्तीविषयी सबंध पुरुषसूक्तात वा अन्यत्र ऋग्वेदात दुसरा काही आधार असल्याचे आढळत नाही. म्हणून तर्कशुद्ध रचनात्मक आकृतिबद्ध पद्धतीत याचे स्वरूप " सत्यम् " (undefined) होय. (" स्वयंभू " शब्दाचे आणखी काही विवरण पाचव्या ऋचेच्या टिप्पण, संदर्भ व चर्चेत पहावे).

दुसरी ऋचा : (ऋतम्)

यत् भूतम् – पूर्वी होऊन गेलेले सर्व.

यत् भव्यम् – (वाजसनेयी संहितेतील " भाव्यम् " पाठ अधिक बरा)– पुढे होणारे सर्व.

उत– आणि, शिवाय. अमृतत्त्व– देवत्व (सायण भाष्य).

ईशानः – स्वामि, प्रभु.

अन्नम् – "अद्यते यत् तदन्नम्" – हवनीय वा खाल्ले जाते ते सर्व– अन्नम्.

अन्नाची उपयुक्तता त्याचे शक्तीत रूपांतर होत असल्यामुळेच आहे. म्हणून अन्न म्हणजे रूपांतरित शक्ती असा अर्थ घ्यावयाचा.

अतिरोहति– शाश्वत टिकते, वाढते, पोसले जाते.

" यदन्नेनातिरोहति– " ह्या विशेषणात्मक गौण वाक्याचा संबंध (i) " पुरुष एवेदं सर्वम् " ह्या प्रधान वाक्याशी " यद्भूतं यद्भव्यं यच्च अन्नेनातिरोहति " असा जोडला जाऊ शकतो अथवा (ii) " यत् अमृतत्वम् अन्नेनातिरोहति " असा जोडला जाऊ शकतो.

(१) पहिल्या संबंधाने, दिव्य गोलातील शक्तीचे रूपांतर होऊन निर्माण झालेले हवनीय अन्न देव, साध्यदेव, ऋषि, मानवादि सजीव (साशन) प्राणी तसेच निर्जीव (अनशन) पदार्थही निर्माण करून त्यांस पोसते, असा होतो– (सायण, ग्रासमन, लुड्विग, अग्रवाल इ. वैदिक पंडित) पहा भगवद्गीता : " अन्नाद्भवन्ति भूतानि । "

(२) दुसऱ्या संबंधाने ब्रह्मगोलाचे अविनाशित्व व कार्यक्षमता ह्या रूपांतरित शक्तीनेच कायम टिकतात असा होतो. ब्रह्मगोलातील एकंदर शक्ति अविनाशी असल्याने म्हणजे कायम टिकत असल्याने, ती रूपांतरित शक्ती-पेक्षा नेहमी अधिक असते एवढेच नव्हे तर ती रूपांतरित शक्ती त्या ब्रह्मगोलातील नित्य पूर्ण शक्तीच्या केवल अंशरूपच असून, तिच्यातच (पूर्ण शक्तीत) तिचा एक अंश म्हणून समावेश होत असतो असा अर्थ " अतिरोहति " शब्दाने सूचित होतो – (Peterson, Macdonell, वाजसनेयी संहिता, श्वेताश्वेतरोपनिषद् इ.)

भौतिक विवेचनाच्या दृष्टीने व पुढील ऋचांचा अर्थ सोपपत्तिक व सुबोध व्हावा म्हणून दोनही अर्थ स्वीकारणे इष्ट ठरते. उदाहरणार्थ पहा, ऋचा– ३, ४, ५, ७, १५ व १६.

तिसरी व चवथी ऋचा (ऋतम्)

पादः – चवथा भाग. विश्वम् – सर्व क्षेत्रात. व्यक्रामत् – व्यापिले.

साशन– सजीव प्राणी म्हणजेच प्राण व रूपांतरित शक्तीचा अंश असणारा.

अनशन– निर्जीव पदार्थ म्हणजेच प्राण नसलेला परंतु रूपांतरित शक्तीचा अंश असणारा

पाचवी ऋचा

तस्मात् – शक्तिकेन्द्रातून बाहेर पडलेल्या शक्तीतून.

विराज् – स्त्रीतत्व. विराजो अधि– स्त्रीतत्वातून. विराजः हे विराज् शब्दाचे षष्ठीच्या एकवचनाचे रूप. 'अधि'ला सप्तमीचा अधिकार असतो. 'रोषे षष्ठी' म्हणून विराजः सप्तम्यर्थी घ्यावयाचा. म्हणजेच स्त्रीतत्वातून (स्त्रीचे पोटी) असा सप्तम्यर्थ सिद्ध होतो.

अतिरिच – (बहुधा कर्मणि प्रयोगात वापरतात) – (वाढल्याने) पलीकडे पोहोचणे.

मुद्‌गलोपनिषदः तस्माद्विराडित्यनया पादनारायणाद्धरेः ।
प्रकृते, पुरुषस्यापि समुत्पत्तिः प्रदर्शिता ॥ ५ ॥

V. S. Agrawal– (Vedic Lectures, pp. 170–171)

"In this context, three categories should be clearly distinguished, the first is स्वयंभू, the second is विराज् and the third is विराजपुरुष. The first is the father, the second is the mother and third is the son. Both the first two are unmanifest, but the son as सूर्य and वैश्वानर is manifest."

"There is also another pair of names preserved in the conception of नारायणपुरुष, often explained in the पुराणा's and the भागवत tradition. According to this the

father principle स्वयंभू is called नर, the mother principle विराज् is called नार and the offspring produced by the union of these two is called नारायण, who the same as सूर्य, हिरण्यगर्भ, मनु, अग्नि, इन्द्र, प्राण etc."

सहावी ऋचा :

यज्ञः – प्रयोग (एक संवत्सर टिकणारा), साधारण अर्थ– यजन, पूजन, उपासनादि क्रिया, म्हणून प्रयोग असा अर्थ.

अतन्वत – केला. (तन्, ८ वा गण, आत्मनेपदी धातूचे अनद्यतन भूताचे तृतीय पुरुषी बहुवचनाचे रूप).

देवाः – ब्रह्मगोलांत म्हणजेच दिव्य प्रयोगशाळेत भव्य प्रमाणावर दिव्य प्रयोग करण्याचे बुद्धिसामर्थ्य असलेले प्राणी.

येथे निर्दिष्ट करणे आवश्यक आहे की "साध्य" (पहा– ऋचा ७ व १६) हे देवांचे ज्येष्ठ नेते (पूर्वज) समजले जातात तर "ऋषि" हे द्रष्टारः – (सायण) म्हणजे अंतःस्फूर्ति असलेले थोर मानव (पहा : ऋचा ७ व १६) समजले जातात. ह्या दोनही वर्गांची जरूरी संवत्सर यज्ञ व्यवस्थितपणे पार पडून त्याचे ईप्सित फल साध्य व्हावे म्हणून आहे.

देव, साध्य आणि ऋषि यांचे सूर्यपूर्व अस्तित्व दुसऱ्या ऋचेत सूचित केले आहे. ब्रह्मगोलातील प्रयोगशाळेत सूर्यपुरुषावर मोठ्या दिव्य प्रमाणांवर प्रयोग करण्याचे सामर्थ्य व कार्यक्षमता त्यांचे अंगी असावी म्हणून त्यांचे सूर्यपूर्व बरेच लवकर जन्मास येणे म्हणजे त्यांचे अस्तित्व असणे हे अपरिहार्यपणे इष्ट आहे.

हविः – अन्न, म्हणजेच सौरयज्ञार्थ साधन. पुरुष – सूर्य. आज्यम्–तूप (लोणी).

इध्मः – यज्ञार्थ इन्धन.

शरत् हविः – संवत्सर यज्ञात उपयुक्त, शरदृतूत उत्पन्न होणारे धान्य.

रंगनाथमुनि आपल्या पुरुषसूक्त भाष्यात–

(१) "आज्यम्" विषयी म्हणतात : "वसन्तकालस्य भूमिष्ठपर्णतृणशाद्वलतया गवां पयःप्रसूतिनिमित्तत्वात् स (वसन्तः) एव आज्यम् आसीत् इत्युक्तम् । आयुर्घृतमितिवत् ।"

(२) "इध्मः" विषयी म्हणतात : "ग्रीष्मस्य प्रपतितपर्णत्वात् इध्मत्वोक्तिः ।"

(३) " शरत्‌हविः" विषयी म्हणतात : " शरदृतुः पुरोडाशाख्यं हविरासीत् । निष्पन्नव्रीहियवादि सस्यतया पुरोडाशयोग्यत्वेन शरदो हविष्ट्वोक्तिः।"

सातवी ऋचा

बर्हिः – यज्ञात वेदीवर पसरण्यात येणारा कुशगवताचा स्तर. ह्याच पवित्र पृष्ठावर यज्ञाचे वेळी आहुति देण्यात येतात व यज्ञात देवासाठी आसन म्हणून त्याचा उपयोग होतो. येथे घ्यावयाचा लाक्षणिक अर्थ – सूर्याची परिभ्रमण कक्षा.

प्रौक्षन् – सिंचन् केले. ह्या बरोबर "सूर्याची सृजनशक्ती वाढवून ती कायम टिकवणाऱ्या द्रव्याने" असे अध्याहृत घ्यावे लागते, तरच अर्थ लागतो.

एका दृष्टीने अथर्ववेदातील "बर्हिषि" ऐवजी "प्रावृषा" हा पाठ अधिक चांगला वाटतो. कारण "प्रावृषा प्रौक्षन्"चा सरळ अर्थ पावसाच्या पाण्याने सिंचन केले असा होतो व तो बरा वाटतो. परंतु श्री. व्ही. एस्. अग्रवाल हे आपल्या "Vedic Lectures" (पृष्ठे १७४–१७५) मध्ये म्हणतात :

"बर्हिस्" is strewn on the altar of sacrifice representing as it were the intricate grid for the flow of energy and secretions. The whole mechanism of organic life consists of minute cellular structure whose biological efficiency is derived from the sap or secretions which saturate them and are known to us under so many specific names as रसात्मक सोम. (Compare भगवद्‌गीता १५.४३– "पुष्णामि चौषधीः सर्वाः सोमो भूत्वा रसात्मकः।")

म्हणून "बर्हिषि प्रोक्षन्" याचा सयुक्तिक अर्थ "सूर्यावर त्याच्या कक्षेत एका दिव्य द्रव्याने सिंचन केले" असा घेणेच युक्त ठरते.

यज्ञः – येथे पुरुष (सूर्य) यज्ञातील एक हवनीय द्रव्य. पुरुष– सूर्य. म्हणून "तं यज्ञं पुरुषं" हे "तं पुरुषं यज्ञम् इति" अशा अर्थाने घ्यावे लागते. म्हणजेच संवत्सरयज्ञात "पुरुषालाच" म्हणजे "सूर्याला" हविर्द्रव्य म्हणजे "दिव्य प्रयोगातील एक साधन म्हणून उपयोगात आणून" असा घ्यावा लागतो.

देवाः – ऋचा सहावी पहा. साध्याः – (सायणभाष्य)
“ सृष्टिसाधनयोग्याः प्रजापतिप्रभृतयः ”.

= सृष्टिरचनेसाठी योग्य असे प्रजापति आदि ज्येष्ठ नेते (देवांचे)

ऋषयः– (सायण भाष्यम्) – मंत्रद्रष्टारः (seers) – प्रयोगाच्या दृष्टीने उपयुक्त अशी सहज अंतःस्फूर्ति असलेले श्रेष्ठ मानव.

आठवी ऋचा

सर्वहुतः यज्ञात् – प्रयोग संपूर्णपणे (समाधानकारकरीत्या) चालू ठेवल्यामुळे.

संभृतं – एकत्र गोळा झाले.

पृषदाज्यम् – दधिमिश्रित तूप. येथे घ्यावयाचा अर्थ : “ सृष्टिनिर्मिती-साठी उपयुक्त असा विशिष्ट तऱ्हेचा एक विचित्र रंगाचा द्रव पदार्थ. ”

योगरत्न म्हणते–

“ अत्र तु सृज्यप्राणिजननहेतुभूतं विचित्रवर्णं जगत्कारणहेतुभूतं वीर्यं पृषदाज्यं भवति । ” “ पशवो वै पृषदाज्यम् । ”
(तैत्तिरीय ब्राह्मण १. ६. ३. २.)

शिवाय शतपथ ब्राह्मण (३. ४. ८. ८.) – “ अन्नं हि पृषदाज्यं, प्राणो हि पृषदाज्यं, पयः पृषदाज्यम् । ”

पंधरावी ऋचा

परिधिः – वर्तुलाचा परिघ (पहा : “ सूर्यसिद्धान्त ”, वराहमिहिर “ बृहत्संहिता ”).

समिध् – यज्ञात इन्धन म्हणून वापरण्यात येणाऱ्या वाळलेल्या काटक्या.

कृताः – त्या योगे होतात. त्या बरोबर (समान) असतात.

प्रत्येक यज्ञात यज्ञकुण्डाची आकृति व आकारमान, तसेच यज्ञात वापरावयाच्या समिधांची संख्या व लांबी “ अङ्गुल ” मानात दिलेली असते. (उदाहरणार्थ पहा : बी आर. मोडक यांचा अथर्वपरिशिष्टावरील प्रबंध, पृ. ४२६, ४३२, ११६ व ११८)

बन्ध् – भाग पाडणे, करावयास लावणे, बन्धनाने जोडणे.

पशु – “ पश्यतीति पशुः ” – जो सर्व पहातो तो पशु.

येथे ‘ पुरुषं पशुम् ’ “ सर्व पहाणारा सूर्य. ”
पहा : “ पशवो वै सरिता ” (शतपथब्राह्मण ३. २. ३. ११)
देवा यद्यज्ञं तन्वानाः – देव प्रयोग करत असताना.

सोळावी ऋचा :

धर्मन् – कर्तव्य (म्हणजेच कर्मयोग). महिमन् – अंगी मोठेपणा असणारा.

सच् – (प्रथमगण, आत्मनेपद; तिसरा गण. परस्मैपद) – अनुसरणे, मागे जाणे.

नाकं – स्वर्ग म्हणजेच आत्यंतिक सुखप्राप्तीचे स्थान.



संदर्भ ग्रंथ —

१. “ पुरुषसूक्त भाष्यम् ” (रंगनाथ मुनि, १९५५, अडियार प्रकाशन, मद्रास)
२. “ ऋकसंहिता व सायणभाष्यम् ”
३. “ A Vedic Reader for students ” by A. A. Macdonell.
४. “ Vedic Lectures ”, (May, June, 1960) by Vasudev Saran Agrawala.
५. “ Some Positive Sciences in the Vedas ” by Dharma Deva Mehta, 1959, Academy of Vedic Researches, Delhi.
६. “ Some Positive Sciences of Ancient Hindus ” by B. N. Seal, (1915–Longmons Greav & Co.) 1958, Motilal Banarasidas.
७. Astronomical Light on Vedic Culture ” by R. V. Vaidya, 1964, Makarand Sahitya, Bombay.
८. “ पुरुषसूक्त ” पं. सातवळेकर, १९६६, पार्डी, जि. बलसाड.
९. “ Sanskrit English Dictionary ” by Monier Williams.
१०. “ Thesis on अथर्वपरिशिष्ट ” by B. R. Modak, 1959 (Poona Univ. Library, 1959) – not printed.

११. " The Purusa Sukta (Rgv. X. 90) in Vedic Literature ", by N. J. Shende, 1959 (publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit, No. 4, class A, University of Poona.)
१२. ऋग्वेदाचे मराठी भाषांतर " (म. म. सिद्धेश्वरशास्त्री चित्राव),
१३. तैत्तिरीय ब्राह्मण.
१४. शतपथब्राह्मण.
१५. योगरत्न.
१६. वाजसनेयीयसंहिता, अथर्ववेद व सामसंहिता.
१७. मुद्गलोपनिषत्
१८. श्वेताश्वतरोपनिषत्





डॉ. सुभाष सावरकर

कलाकृती व आनंदमीमांसा

ललित कलाकृतीची प्रत ठरविण्यासाठी तिच्या अनुभवातून मिळणाऱ्या आनंदाचे विश्लेषण करण्याचा प्रघात आहे. कलाकृतीपासून मिळणाऱ्या आनंदाची मीमांसा दिल्याखेरीज कोणतेही कलास्वरूपशास्त्र पूर्णत्वाला जाऊ शकत नाही; कारण यातूनच कलाकृतीच्या मूल्यमापनासाठी निकष हाती लागतात. कलाकृतीपासून मिळणारा आनंद ही एक गुंतागुंतीची बाब असून मानवी चिंतनाच्या उगमापासून तहत आजपर्यंत याबाबतच्या निर्णयाचा अखेरचा शब्द सांगितला गेला आहे, असे म्हणवत नाही.

(१) अरिस्टॉटलचे पोएटिक्स–

अरिस्टॉटलला पाश्चात्य विचारविश्वाची गंगोत्री मानतात. अरिस्टॉटलच्या काळापर्यंतच्या हेलिन संस्कृतीत समाविष्ट असलेल्या सामाजिक, धार्मिक व भौतिक अशा सर्व बाबी डोळ्यांसमोर ठेवून याने एकेकीचे शास्त्र रचून ठेवले. या शास्त्रसंहितांवर त्याच्या पश्चात ज्या काही टीकाटिप्पणी झाल्या, जे काही सुंदोपसुंद झाले त्यातून क्रमशः निर्माण होत गेलेला वर्धिष्णु विचार म्हणजे पाश्चात्य तत्त्वज्ञान होय, असे म्हणता येईल. अरिस्टॉटलचे ‘पोएटिक्स’ हे सोफोक्लीस, ईस्किलस, होमर प्रभृती नाटककारांच्या ग्रीक शोकांतिका (‘ईडिपस’, ‘टिरॅनस’, ‘अँटिगनी’ इ.) डोळ्यांसमोर ठेवून उभे राहिले आहे. त्यातील ‘शोकात्म परिणामाचे’ विश्लेषण करीत असता तो म्हणतो–

‘Tragedy effects through pity and fear a purification (KATHARSIS) from such like passions’

—(बचर्लेचे भाषांतर)

‘कॅथार्सिस’ या एका शब्दाने बुचर, बवर्ले इत्यादी इंग्रजी टीकाकारांमध्ये रणे माजविली असून विरेचन, शुद्धीकरण अशासारखा त्याचा अर्थ आज बहुशः मान्य झाला आहे; व ग्रीकांच्या एका धार्मिक विधीशीही त्याचे

नाते जोडून दाखविण्यात आले आहे. (पाहा– ‘ अरिस्टॉटलचे काव्यशास्त्र ’ – गो. वि. करंदीकर.)

म्हणजे अरिस्टॉटलचा रोख असा दिसतो की शोकांतिकेच्या परिणामस्वरूप जो एक आनंद रसिकाच्या मनात उद्भवतो त्याचे कारण नाटयगत करुणा व भीती यांच्या अनुभवामुळे रसिकाच्या भावभावनांचे शुद्धीकरण होणे हे होय.

(२) भरतमुनीचे नाटयशास्त्र–

अरिस्टॉटलने पाश्चात्य शोकांतिकांच्या परिशीलनातून ‘ पोएटिक्स ’ जन्माला घातले; तर भरतमुनींनी भारतीय नाटयकृतींच्या अवलोकनातून ‘ नाटयशास्त्र ’ निर्माण केले. त्यात त्यांनी एक रसव्यवस्था निर्माण केली; आणि रस हे आनंददायी असतात म्हणून नाटयाच्या अनुभवातून आनंद मिळतो अशी मीमांसा केली.

भरतमुनींच्या या रसव्यवस्थेवर, त्यांच्या लोकधर्मी-नाटयधर्मी-सामुग्रीसंहितेवर त्यानंतरच्या काळात संस्कृत पंडितांची जी रणे माजली त्यातून भारतीय साहित्यशास्त्र आकारास येत गेले. भामह, दण्डी, रुद्रट, रुय्यक, मम्मट, उद्भट, भट्टतौत, भट्टनायक, वामन, विश्वनाथ, जगन्नाथ, आनंदवर्धन, गुणचन्द्र-रामचन्द्र इत्यादि पंडित हे या टीकांची शिडे घेऊन उभे होते. यांपैकी सर्वांनाच कमीअधिक प्रमाणावर भरताशी रसव्यवस्था मान्य होतीच (उदा० वामनपंडिताने अधिकचा मानलेला भक्तिरस, अशासारखे काही तपशीलाचे फरक). अंतिम परिणामाचे कारण रस हेच होय हेही सर्वांना मान्य होतेच. मात्र रस हे लौकिक वा अलौकिक, या मुद्यावर वाद माजले. ‘ सुखदुःखात्मको रसः ’ म्हणणाऱ्या परिपुष्टिवाद्यांची (म्हणजे रसाचे लौकिकत्व प्रतिपादन करणाऱ्यांची) परंपरा दण्डी, वामन, लोल्लट, शंकुक, भोज, रामचन्द्र-गुणचन्द्र यांची आहे; तर अभिव्यक्तिवाद्यांची (म्हणजे रसाचे अलौकिकत्व प्रतिपादन करणाऱ्यांची) केवलानंदी परंपरा आनंदवर्धन, भट्टतौत, मम्मट, हेमचन्द्र, विश्वनाथ, प्रभाकर, मधुसूदन सरस्वती, जगन्नाथ व अभिनव गुप्त यांची आहे. भट्टनायकासारख्या सांख्याला भरताचे ध्वनितत्त्वच अमान्य होते व पर्यायाने रसाचे अलौकिकत्वच अमान्य होते.

(३) अभिनव गुप्तांची भूमिका

अभिनव गुप्ताची टीका ही भारतीय नाटयशास्त्राबाबतच्या सर्व टीकांचा समाचार-परामर्ष घेऊन निर्णायक मत देणारी आहे. या काश्मिरी पंडिताने

' रसाचे अभिभावन ' व ' ज्ञानलक्षणाप्रत्यासत्ती ' या दोन परवलींमधून रसवत्तेचे स्वरूप स्पष्ट केले आहे. तो म्हणतो रस हा शेवटी एकच. शृंगार, वीर, करुण, बीभत्स अशी नावे आपण त्या त्या निमित्तभेदामुळे देतो, एवढेच. बाकी रसाची वैशिष्टचे म्हणजे त्याची आस्वाद्यमानता व त्याचे अलौकिकत्व. ही वैशिष्टचे त्याला चर्वणाव्यापारातून लाभतात. भाव हा भिरभिरता असतो. विभाव-अनुभाव-व्यभिचारीभाव (म्हणजे घटनाक्रम, अभिनय, रंगरसायन, प्रकाश, स्वरकंप इत्यादी) यांच्या संयोगामुळे तो स्थायी होत जातो. हा स्थायी भाव म्हणजेच रस होय. या स्थायीकरणातून चर्वणा-व्यापाराचा व म्हणून आस्वाद्यमानतेचा उदय होतो.

अभिनव गुप्ताचे महत्त्वाचे प्रतिपादन असे की, प्रत्यासत्तीच्या जोरावर नाटचगत भाव हे रसिकाच्या मनात अभिभूत होतात म्हणजेच प्रवर्तित होतात.[१] विभावानुभावांच्या संयोगामुळे ते भाव स्थायी होत जाऊन चर्वणा-व्यापारातून रसनिष्पत्ती घडवून आणतात. रसत्वाला म्हणजेच आस्वाद्यमान-तेला पोहोचल्यावर त्याचा इतर कारक स्वरूपाचा तपशील गळून गेलेला असतो व त्याचे शुद्ध रसत्वच रसिकाच्या प्रत्ययाला येते. आणि रसत्व हे अलौकिक आनंददायी असल्यामुळे रसिकाला आनंद होतो.

(४) आणखी काही मीमांसा–

या दोन्ही मीमांसा कलानन्दाचे स्वरूप विशद करण्याचा प्रयत्न करतात. आणखीही काही मीमांसा विचारार्थ घेता येतील. आय्. ए. रिचर्डस् हा काव्यगत विधानांचे केवळ भाववाहकत्व व म्हणून तर्कातीतत्व मानतो. काव्य हे ' काव्य ' असेपर्यंत ज्ञान देऊ शकत नाही असे त्याचे प्लेटोसारखेच मत आहे[२] पण काव्यगत विधानांना ज्ञानात्मकतेची किनार नसतेच; हे रिचर्डस्चे म्हणणे मान्य होऊ शकत नाही.

आंद्रे जीद कलेच्या श्रेष्ठत्वाचे लक्षण अनेकार्थक्षमता किंवा Ambi-guity– हे मानतो. सुझन लँगरच्या मते साहित्यामुळे भावना ' जागृत '

१. 'सांबाने सूर्याची प्रार्थना केली म्हणून सूर्य प्रसन्न झाला', – यावरून जातिलक्षणेने– ' जो कोणी सूर्याची प्रार्थना करील त्याला सूर्य प्रसन्न होईल–' असे सामान्यीकरण होते. व ज्ञानलक्षणेने– ' मी सूर्याची प्रार्थना केली तर मलाही सूर्य प्रसन्न होईल ' – असे विशेषीकरण होते.

२. मात्र प्लेटो काव्यगत विधानांना प्रतिबिंबात्मक वा आभासात्मक मानतो.

अनुक्रमणिका

होत नाहीत; तर त्या 'भावनांची जाणीव' होते. ती पुढे म्हणते, – विचारांना ज्याप्रमाणे एक घाट (Structure) असतो, तसा भावनांनाही एक घाट असतो; व भावनांचा हा घाट जाणवून देण्याचे कार्यच कलाकृती करीत असते.

हेगेलच्या मते आशयगर्भ कला ही श्रेष्ठ होय; तर मर्ढेकरांच्या मते रचनामूल कला श्रेष्ठ ठरते. अलेक्झांडर पोपच्या मते रचनेच्या (Form) संघटनेचा आशयावर (Content) देखील काही परिणाम होतोच.[१] मात्र शैली व तंत्राचा आशयावर होणारा परिणाम हा त्यांच्यातील साधर्म्याचा व म्हणून सहकार्याचा असतो. दोहोत परस्पर अनुरूप असा औचित्यसंबंध असतो. व म्हणूनच कलाकृतीला सेंद्रीय एकात्मता (Organic Unity) मानणे हे रोमँटिस्टांना योग्य वाटते.

(५) मराठीतील विचारवंत–

मराठीतील काही विचारवंतांनीही कलानंदाचे स्वरूप स्पष्ट करण्याचा आपापल्या परीने प्रयत्न केला आहेच. यांच्यातील अग्रपूजेचा मान साहित्य-सम्राट केळकरांकडे जातो. त्यांच्या मते, कलाकृतीचा आस्वाद घेत असता, रसिकाला एकप्रकारची सविकल्प समाधी लागते. म्हणजे मनाच्या सर्व शक्ती अशा एखाद्या ठिकाणी एकाग्र होतात, ज्या ठिकाणची जाणीव रसिकाला राहाते. सविकल्प समाधीत ज्ञेयवस्तूची वस्तुमात्र जाणीव ही ज्ञात्याच्या मनात असतेच; मात्र ज्ञात्याची 'स्व'ची जाणीव तात्पुरती– म्हणजे त्या अनुभवापुरती– लोपलेली असते. म्हणजे कलाकृतीच्या अंतिम परिणामात रसिकाला 'स्व–'पेक्षा एका महत्तर अशा चिंतनवस्तूची जाणीव होत राहाते व तितक्यापुरता तो क्षुद्र 'स्व' मधून वर उचलला जातो. समाधी-अवस्था ही आनंदस्वरूप असते असे प्रमेय उपनिषदांनी हजारो वर्षांपूर्वी त्यांच्या पद्धतीने सिद्ध केले आहेच; सबब साहित्यसम्राटांना तो उपक्रम नव्याने करावा लागला नाही, हे बरेच झाले.

यानंतर प्रा. ना. सी. फडके यांनी 'प्रतिभा-साधन' मधून प्रणीत केलेली 'पुनःप्रत्ययाचा आनंद' नावाची मीमांसा. यांचे म्हणणे असे की आयुष्यात आपण भोगलेल्या सुखदुःखांचा पुन्हा नव्याने प्रत्यय येणे ही गोष्ट आनंददायी,

१. उदा० सुनीते या रचनावैशिष्ट्याचा किंवा यमकांचा परिणाम आशयावर झालेला दिसतोच.

सुखद असते. आणि असा प्रत्यय आपल्याला ललितकलाकृतीतून येतो.[१] म्हणून या कलाकृती आनंददायी ठरतात. आनंदमीमांसेची याहून सुलभ आवृत्ती सापडणे शक्य नाही. अर्थात फडके संप्रदायाच्या सर्वच तथाकथित कलाकृती-मधून सुख व दुःखाचे युनिटस गोड हस्तलाघवासह वापरून जो काहीएक आकृतिबंध तयार झालेला दिसतो त्याची मीमांसा तरी या भूमिकेने होत असल्यासारखी वाटते. पण तरी हा आनंद वर्तमानात जगणाऱ्याचा नसून भूतकाळात जगू पाहाणाऱ्याच्या इच्छापूर्तीचा (Wish fulfilment) आनंद होय, हे नमूद केले पाहिजे. फ्राईडवादी विचारवंत जो काहीएक निर्मिती-सिद्धांत (Genetic Account) किंवा आस्वादप्रक्रियासिद्धांत देतात त्याच्याशी या भूमिकेचे सामंजस्य आहे.

द. के. केळकरांच्या मते, काव्यानंदाचा सर्व प्रकार हा कल्पना किंवा भावना यांचा खेळ आहे. ह्या कल्पित घटनेत स्वतःचा हितसंबंध किंवा स्वार्थ नसल्यामुळे इथे होणारे तादात्म्य हे स्वायत्त व मर्यादित असते. म्हणून आपण तटस्थतेने त्यातील आनंदाचा आस्वाद घेत असतो.[२] स्वायत्त तादात्म्यामुळे आनंद होतो असे एकूण केळकरांचे म्हणणे आहे.

रा. श्री. जोगांना वाटते की सहानुभूतिपूर्वक तटस्थतेमुळे हा आनंद होतो तर वामन मल्हार जोशी यांच्या मते कलाकृती अनुभविताना आपण आत्मौपम्य बुद्धीने परकायाप्रवेश करीत असतो हे एक व मनाची बैठक उंचावल्या-मुळे मनाचा विकास होतो हे दुसरे. अशी दोन कारणे या आनंदामागे आहेत. डॉ. वाटवे म्हणतात वाङ्मयानंदाच्या मुळाशी क्रीडाप्रवृत्ती (sportmanship) आहे. काव्यानंद हा निरनिराळ्या कारणांनी होतो. शब्दचमत्कृती, अर्थचमत्कृती नादमाधुर्य, कल्पनाविलास, उत्कंठा, जागृती, सुसंगती इत्यादि भव्योदात्तता ही आनंदाला कारण ठरते असे ग. त्र्यं. माडखोलकरांचे म्हणणे आहे. जिव्हाळ्याचे तत्त्वज्ञान व कुतूहलपूर्ती यातूनही आनंदनिर्मिती होते, असे माधवराव पटवर्धनांचे मत आहे. जिज्ञासेतून निर्माण झालेली ज्ञानपिपासा कल्पनासृष्टीत रमते व शमते व म्हणून कलाकृतीच्या अनुभवातून आनंद मिळतो असे य. र. आगाशे यांना वाटते. जीवनातील सुसंगतीचे दर्शन घडणे व कुतूहलपूर्ती होत असतानाच कुतूहल अधिक तीव्र व चोखंदळ होणे या कार्याने वाङ्मयापासून आनंद मिळतो,

१. उदाहरणार्थ ना. सी. फडके यांच्या सर्व कादंबऱ्या.

२. त्यामुळेच आपण रामाशी तादात्म्य पावतो; रावणाशी नव्हे.

असे वा. ल. कुलकर्णी म्हणतात. वाङमयामुळे जाणिवा प्रगल्भ होतात अशी कारणमीमांसा गंगाधर गाडगीळ देतात.

(६) मर्ढेकरांचा दृष्टिकोन

बा. सी. मर्ढेकरांनी 'सौंदर्य व साहित्य'– मधून कलानंदाची एक अभिनव मीमांसा पुढे मांडली आहे. त्यांच्या मते सौंदर्यभावना ही जीवशास्त्रीय भावना नाही, म्हणजे स्वसंरक्षण व वंशवर्धन ही जीवशास्त्रीय उद्दिष्टे ती पूर्ण करीत नाही. म्हणून सर्व जीवांची ती आवश्यक अट नाही. काहींमध्येच ती असते आणि असते तीदेखील प्रमाणभेदाने. ललितकृतीचे स्वरूप ठरविताना ते म्हणतात– ललितकृती हे भावना व संवेदना यांच्या घटकांचे एक गुंतागुंतीचे रसायन होय. त्यात दृक्, स्पर्श, गंध इत्यादि संवेदनांपैकी एक वा अनेक संवेदनांचा प्रत्यय घडविण्याचे सामर्थ्य असते. या प्रत्ययामध्ये सौंदर्य येते ते या संवेदनांच्या घाटामुळे.

संवेदना किंवा भावभावना यांच्यातील घाट साम्य, विरोध व समतोल अशा त्रिविध लयरचनेतून जाणवतो. रसिक जेव्हा कलाकृती अनुभवतो तेव्हा कलाकृतीतील चेतकांद्वारा (Sensory data) तो संवेदनांचे ग्रहण करतो. या संवेदनांपैकी काहींमध्ये परस्पर संवाद असतो तर काहींमध्ये परस्पर विरोध. हे साम्य–विरोध समप्रमाणे असतील तर एक प्रकारचा समतोल त्या लयीत जाणवतो. शब्दांच्या धारणाशक्तीचा (चेतक म्हणून) विचारही मर्ढेकर इथे करतात. काव्यातील धारित (charged) शब्द हे मुख्यत: भावभावनांचे द्योतक असतील. म्हणून त्या ठिकाणी लयबद्धता किंवा साम्य विरोध–समतोल असा घाट पाहायचा तर तो भावभावनांचा पाहावा लागेल.

मात्र केवळ गणिती क्रमचय–संचय (permutation-cambinations) या पद्धतीने घडविला जाणारा घाट कलाकृती सिद्ध करू शकत नाही. मर्ढेकरांच्या मते लेखनपूर्व समाधी व लेखनगर्भ समाधी यांच्या निखळपणातूनच या भावभावनांच्या किंवा संवेदनांच्या घटकांना लयबद्धता लाभत असते. म्हणजे कलाकृतीची निर्मितिप्रक्रिया (Genetic Account) देताना कलाकाराच्या वृत्तीच्या व अनुभवाच्या सच्चेपणाला (sincerity) ते प्राधान्य देतात. मात्र कलाकृतीपासून आनंद का होतो याचे उत्तर देताना ते घाटाकडे बोट दाखवितात. कलेचे सौंदर्य व कलेचे माहात्म्य अशा दोन बाबी मर्ढेकरांनी वेगळ्या मानल्या असल्या तरी 'माहात्म्या'–बद्दल उदाहरणे

देण्यापलीकडे व जुजबी समर्थन देण्यापलीकडे बहुशः मौनच पाळलेले दिसते. कलात्मक सौंदर्य ही मात्र, वर उल्लेखिल्याप्रमाणे कलात्मक सच्चेषणा (म्हणजे लेखनपूर्व व लेखनगर्भ समाधी) व तज्जनित घाटविशिष्टता यांची बाब आहे असे ते मानतात; आणि सौंदर्य हे आनंददायी असते म्हणून खऱ्या कलाकृतीतून आनंद मिळतो असा त्यांचा रोख दिसतो.

मात्र, मर्ढेकरांची ही कलामीमांसा मराठी विचारवंतांपैकी अनेकाना मान्य नाही. श्री. अशोक रानडे यांच्या मते ही मीमांसा संगीतकलेला लावता येत नाही; तर संभाजी कदम यांच्या मते प्लास्टिक आर्टस् मध्ये ही मीमांसा उपयुक्त ठरत नाही. माधव आचवलांच्या म्हणण्यानुसार काव्यक्षेत्रातदेखील ही मीमांसा निर्णायक मानता येतच नाही. मर्ढेकरांनी 'अजीवशास्त्रीय' मानलेल्या सौंदर्यभावनेची जीवशास्त्रीयता श्री. प्रभाकर पाध्ये पुरस्कारितात. मानसशास्त्रविषयक प्रयोगावर आधारलेले त्याचे मत असे आहे की सौंदर्य-भावना ही इतर भावनांप्रमाणेच जीवशास्त्रीय उद्दिष्टांची परिपूर्ती करणारी भावना आहे. मात्र मुख्य मुद्दा इथे बाजूलाच राहातो. प्रा. नरहर कुरुंदकराच्या मते[१] वाङमयकृती म्हटली की तिच्यात या ना त्या प्रकारे निवेदन हे येणारच. मर्ढेकरानी केवळ शुद्ध संवेदनांचे आकारविशिष्ट सौंदर्य हे शुद्ध सौंदर्य मानले आहे; व म्हणून त्यांच्या दृष्टीने रांगोळी किंवा रागदारी ही शुद्ध कला ठरते, पण त्याच वेळी काव्य ही मिश्र (अनेक भावभावना व संवेदना यांच्या घटकांमधून व्यामिश्र व म्हणून अ–शुद्ध अनुभव देणारी) व म्हणून दुय्यम कला ठरते, कुरुंदकराच्या मते, आशय व त्याचे निवेदन हे वाङमयकृतीचे प्रमुख लक्षण होय; व म्हणून केवळ आकारविशिष्ट सौंदर्यमूल्यांच्या निकषावर तिची प्रत ठरवू जाणे आणि तिच्यापासून मिळणाऱ्या आनंदाची मीमांसा करणे हे बरोबर नाही.

(७) सौंदर्य : एक द्विध्रुवात्मक संकल्पना

इथे आपल्याला वाङमयकलेच्या विचारात दोन ध्रुव पडलेले दिसतात. एक ध्रुव आशयाशी संलग्न आहे; तर दुसरा आकाराशी. आशय व आकार या दोहोंचा जिच्यात समावेश होईल अशी कलानंदाची मीमांसा निदान वाङमया-साठी तरी आवश्यक आहे. डॉ. रा. भा. पाटणकरांनी या सर्व मीमांसांच्या अभ्यासातून खालील निष्कर्ष आपल्या 'सौंदर्यशास्त्र व साहित्य' या व्याख्यान-मालेद्वारा पुढे मांडले होते. ते म्हणतात.

१. रूपवेध– ले. नरहर कुरुंदकर

अनुक्रमणिका

"…. सरतेशेवटी समीक्षा ही द्विध्रुवात्मक कल्पना ठरते. या दोन ध्रुवांच्या ताणामध्ये कुठेतरी सौंदर्यविचार व मूल्यविचार Astatic Position आहे.

वेगवेगळ्या कलामध्ये वेगवेगळे दोन सौंदर्यसिद्धान्त खरे व योग्य ठरतात. म्हणजेच पर्यायाने असे ठरते की सौंदर्याच्या वेगवेगळ्या जाती आहेत. पण इतके म्हणून पुरत नाही. प्रत्येक सौंदर्यसिद्धांत आपल्या न्याय्य क्षेत्राच्या पलीकडे जाऊन इतर प्रान्त काबीज करण्याचा प्रयत्न करतो. वाङमयीन अनुभवाची अंतर्गत रचना अतार्किक, निर्नैतिक आहे असे दाखवू पाहाणारे ब्रॅडली, बोसांकिट, एम्प्सन, ब्रूक्स, मर्ढेकर आणि abstract संगीतात देखील आशय असतो, त्यामुळे आपल्याला ज्ञान मिळते असे म्हणणारे तत्त्वज्ञ (उदा० रिचर्डस, ड्युई) याचीच साक्ष देतात आणि कलाकृतीच्या वेगवेगळ्या बाजू बघितल्यास हे दोन्ही ध्रुवसिद्धान्त खरे असणे शक्य आहे असे वाटू लागते. प्रत्येक सौंदर्यसिद्धान्त आणि सौंदर्यविधान या दोन ध्रुवसिद्धान्ताच्या ताणांच्या मध्ये स्थापित झालेले आहेत असे लक्षात येते."

(८) परिमाणाधिष्ठित कलामीमांसा

वरील भूमिका ही कलासमीक्षणातली अत्यंत समजूतदार भूमिका होय. वस्तुतः आतापर्यंतच्या या सर्वच विचारवंतांनी पुढे मांडलेल्या उपपत्त्या खऱ्या आहेत. परंतु माझ्या नम्र मते त्या त्या विचारवंताच्या धारणेच्या गाभ्यापर्यंत त्या पोहोचत नाहीत व म्हणून त्यांचे सामग्र्याने एकसमयावच्छेदेकरून आकलन होणे शक्य होत नाही. या सर्वांनी मांडलेल्या उपपत्त्यांमधील माझ्या दृष्टीने ग्राह्य अशा भागांचा समावेश करून किमान वाङमयप्रांतासाठी तरी एक सर्वसमावेशक उपपत्ती देण्याचा एक नम्र प्रयत्न इथे करावयाचा आहे. अर्थात ही उपपत्ती रसिकसापेक्षच राहणार आहे; आणि पूर्वसूरींनी अंगुलिनिर्देश केलेल्या दिशेने केलेला सत्य आकळण्याचा हा एक प्रयत्नच असणार आहे. 'मला आकलन झालेली कलानंदाची मीमांसा'— असे याचे स्वरूप राहाणार आहे.

(अ) मानवाचे लक्षणविशेष

सर ज्यूलियन हक्स्ले या अमेरिकन मानववंशशास्त्रज्ञाने १९१३ साली जाहीर केले होते की अचेतन पदार्थ व सचेतन पदार्थ यामध्ये जसा व्यवच्छेदक प्रकृतिभेद आहे, त्याप्रमाणे सचेतन (प्राणिमात्र) पदार्थ व मानव-

कोटी यांच्यामध्येही प्रकृतिभेद आहे. म्हणून मानवाची सर्वसाधारण व्यवच्छेदक लक्षणे (categories) आपल्याला प्राणिमात्रांच्या लक्षणांबरहुकूम देता येणार नाहीत.[1] सरळरेषा, चौरस व घन यांच्यात उत्तरोत्तर एकेक परिमाण वाढत गेल्याचे आपणास माहीत आहे. सरळरेषेस लांबी आहे पण जाडी नाही, तद्वतच अचेतन पदार्थांना (Inorganic Matter) अस्तित्व आहे पण स्वातंत्र्य नाही. चौरसाला जाडीचे एक परिमाण अधिक आहे; तद्वतच सचेतन पदार्थांना (Organic Matter) स्वातंत्र्याचे एक परिमाण अधिक आहे. हे अधिकचे स्वातंत्र्यपरिमाण जैविक चेतनेमुळे त्यात आलेले आहे. घनाला चौरसापेक्षा एक परिमाण अधिक आहे. त्याचप्रमाणे मानवी पदार्थाला (Human Material) स्वातंत्र्याचे आणखी एक जास्तीचे परिमाण आहे. हे नवीन स्वातंत्र्य परिमाण त्याच्याच आत्मभानामुळे (Self-Consciousness) आलेले आहे. म्हणून सर ज्यूलियन हक्स्ले म्हणतो—

अचेतन पदार्थ →	सचेतन पदार्थ ⟶	मानवी पदार्थ
(Inorganic) Matter	(Organic, Biological) Matter	(Human Material)

यांच्यातील स्वातंत्र्यपरिमाणांची व म्हणून लक्षणविशेषांची श्रेणी आपल्याला [सरळरेषा ⟶ चौरस ⟶ घन] यांच्या तौलनिक निरीक्षणाप्रमाणे समजावून घेता येईल. एकंदरीत, मानवप्राण्याचे व्यवच्छेदक लक्षणविशेष द्यायचे झाले तर अचेतन किंवा सचेतन पदार्थांच्या लक्षणविशेषांशी समकक्ष असे ते देता येणार नाहीत.

मार्टिन हायडेगर या जर्मन तत्त्ववेत्त्याने आपल्या ‘ Sein and Zeit ’ या ग्रंथात मानवी पदार्थाचे व्यवच्छेदक लक्षणविशेष (categories) देण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्याच्या मते—

(१) भावावस्था किंवा मनोऽवस्था (mood)
(२) आकलन (understanding)
व (३) संभाषण किंवा संवाद (speech) –

1. ‘ The Meaning of Evolution ’ (– by George Gaylord Simpson) मधील ‘ Man’s Place in Nature ’ हे प्रकरण पाहा.

अनुक्रमणिका

—हे ते लक्षणविशेष असून हे तिन्ही असतेपणाच्या (म्हणजे Being च्या) केन्द्राकडून आलेले असतात. म्हणजे असतेपणा- (Being) च्या पायावर हे तिन्ही उभारलेले असतात. हायडेगर मानवी अस्तित्वाला एक ऊर्जाक्षेत्र (Energy–Field) मानतो. त्याच्या मते, मानवी अस्तित्व[1] हे असे एक चुंबकीय क्षेत्र आहे, ज्याच्या केन्द्रस्थानी चुंबकच नाही !

मानवाच्या भावावस्थेबद्दल बोलताना तो म्हणतो– 'मूड हा आपल्याला' नसतो; तर 'आपणच' त्या विशिष्ट क्षणी 'मूड' असतो ... 'मूड'ची अवस्था म्हणजे आपण आपल्याच अस्तित्वाच्या गाभ्यांकडे येण्याची अवस्था होय. याचा अर्थ हाच की कोणत्याही तीव्र भावावस्थेच्या क्षणी आपण आपल्या अस्तित्वाच्या केन्द्राकडे सरकत असतो.

एखाद्याच्या बोलण्याचे अनेक अर्थ संभवत असूनही आपण कधीकधी निश्चितपणे त्याला अभिप्रेत असलेला नेमका अर्थ समजू शकतो. पहाटे आपल्या डोळ्यासमोर दिवस उगवतो म्हणजे 'उघडतो.' आणि हे उघडलेपण (Unhiddenness) हीच चिंतनपूर्व आकलनाला (A–priori Under standing) आवश्यक असलेली अट होय. असतेपणाच्या गाभ्यातूनच हे चिंतनपूर्व आकलन आपल्याला लाभत असते. जेव्हा हायडेगर आकलन हा लक्षणविशेष मानतो, तेव्हा त्याला हे चिंतनपूर्व आकलन अभिप्रेत असते.

आता कल्पना करा, दोन माणसे एकमेकाशी बोलत आहेत. एकमेकांना नीट समजून घेत आहेत. मध्येच बोलणारा थांबतो. निःशब्द शांतता. पण ही शांततादेखील तितकीच, किंबहुना अधिक बोलकी असू शकते. शब्दातून न सांगता येणारे बरेच काही ती सांगून जाऊ शकते. याचे कारण त्या दोघांमध्ये निर्माण झालेला एक सामान्य संदर्भ. हा संदर्भ असतेपणाचा मूलभूत संदर्भ होय (Common Reference of Being). या दोन व्यक्ती एका भावावस्थेमध्ये इतके संवादित्व पावतात की स्पष्ट उच्चाराच्या पातळीहून खोल अशा आकलनाच्या पातळीवर त्या परस्परांशी एकात्मता अनुभवतात. म्हणून स्तब्धता हीदेखील येथे भाषा बनून जाते.

---

१ 'Being' हे नामधातू क्रियापद व नाम या दोन्ही प्रकारांनी येते. 'Table is a being' ह्या वाक्यात ती वस्तू या अर्थाने वापरलेली आहे; तर क्रियापद म्हणून वापरल्यास 'Being' = 'To be' of a thing असा अर्थ होतो. क्रियापद म्हणून Being = Existence (अस्तित्व).

भावावस्था, आकलन व संभाषण हे मानवी अस्तित्वाचे लक्षणविशेष अशा प्रकारे एकमेकाशी विणलेले असतात; व या सर्वांना असतेपणाचा मूलभूत संदर्भ ही एक आवश्यक अट असते.

आ) कलेची फलश्रुती : अस्तित्वाभिमुखता

हाडेगरच्या या लक्षणविशेषांचा अधिक विचार केल्यास असे आढळून येते की, भावावस्था-आकलन-संभाषण या तिहींच्या माध्यमातून आपण आपल्या अस्तित्वाच्या (म्हणजे असतेपणाच्या) गाभ्याकडे सरकत असतो. म्हणजे एकाच वेळी अतिवैयक्तिकतेकडे व त्याच वेळी वैश्विकतेकडे– सत्याकडे जात असतो. सत्य हा इथे केवळ बुद्धीने जाणून घेण्याचा विषय उरत नाही.[१] असतेपणाच्या शक्ती– बुद्धी, भावना व वासना– यांच्या एकसमयावच्छेदेकरून होणाऱ्या आघाताद्वारे ते सत्य साक्षात्कारासारखे प्रतीत होत असते. या संदर्भात आपल्याला कलासत्याचा विचार करावयाचा आहे.

कलाकृती, मग ती चित्रकृती असो, शिल्पकृती असो, गायन असो, नृत्य असो, ललित नाट्य असो, ललित कथा असो किंवा कादंबरी असो; ती विशिष्ट घटकमाध्यमांच्या द्वारे मनोवृत्तीचे संक्रमण घडवून आणीत असते. म्हणजे कलाकाराच्या विशिष्ट (म्हणजे निर्मितीच्या वेळी असलेल्या) भावावस्थेत ती रसिकाला नेऊ पाहात असते. हे ती लयबद्धतेद्वारा घडवून आणीत असेल किंवा हळुवार शब्दकळा–रंगकळामधून घडवून आणीत असेल. पण कलानिर्मितीच्या वेळी कलावंत त्या त्या भावावस्थेला सामोरा गेला, तिने संपूर्णतया बाधित झाला, तिच्याशी एकरूप झाला की असतेपणाशी (Being शी) त्याचे नाते जुळते; व त्या त्या भावावस्थेची संपूर्ण धारणाशक्ती कलाघटकांवर स्वार होते. ते घटक त्या त्या भावावस्थेने भारले जातात व या 'भारा'– (charge) तूनच ती ती विशिष्ट भावावस्था रसिकाच्या ठायी संक्रमित होते. असतेपणाच्या व्यापक

---

१. '... Truth does not reside primarily in the intellect; but that, on the contrary, intellectual truth is in fact a derivative of a more basic sense of Truth– (a priori understanding)'.

[*Irrational Man*' – William Barrett– Heinemann, London 48–1967 Page 192].

संदर्भामुळे या भावावस्थेत चिंतनपूर्व आकलनाचे (a-priori understanding) दरवाजे अनायासे उघडू-उलगडू लागतात. मग संभाषण-निवेदन इतकेच काय, रिक्तस्थाने (pauses) देखील अर्थपूर्ण होऊ लागतात.

भावावस्थेच्या प्रकर्षातून अस्तित्वाभिमुख झालेल्या त्रिविध शक्ती-बुद्धी, भावना, वासना– हे आकलन घडवून आणीत असतात. या आकलनातूनच व्यक्ती उत्तरोत्तर स्वतःच्या अस्तित्वाच्या गाभ्याकडे सरकत जाते व या जवळिकीतून उत्तरोत्तर अधिकाधिक आकलनाची धनी होत जाते. इथल्या या आकलनाची जात केवळ बौद्धिकतेची, सूत्रमय अशी नसते; तर ती अपरोक्ष किंवा समक्ष प्रतीतीची असते. स्वतःबद्दलचा हा साक्षात्कार असतो व हा आत्मसाक्षात्कार त्या क्षणी स्तंभित करणारा असून पुढे तो चिंतनाला प्रवृत्त करीत जातो.

इ) कलाकृती : सच्ची व महान

आता इथे कलेच्या दोन पातळ्या मानाव्या लागतील.

१) सच्ची कला व २) महान कला.

सच्ची कलाकृती महान असेलच असे नाही. मात्र महान कलाकृती ही आधी सच्ची कलाकृती असणे भाग आहे.

जिच्या योगाने कलाकाराच्या कलानिर्मितीच्या वेळेच्या अस्तित्वाभिमुख अशा भावस्थितीचे सहीसही संक्रमण रसिकमनात होते ती कलाकृती म्हणजे सच्ची कलाकृती.

निवेदन, संभाषण, घटक योजना, घटक संघटना इत्यादि सर्व बाबी एकवटूनच ही भावावस्था बनते हे जरी खरे असले तरी या सर्व बाबींवर कलाकाराच्या भावावस्थेचा भार (charge) असल्यामुळेच ती तशी बनते हे विसरता येणार नाही. म्हणजेच, कलाकाराची भावावस्था ही ज्या प्रमाणात निखळ असेल त्या प्रमाणात कलाकृती सच्ची उतरेल.[१] आणि कलाकृती ज्या प्रमाणात सच्ची असेल त्या प्रमाणात असतेपणाचा सामान्य संदर्भ लाभल्यामुळे रसिकाची भावावस्था निर्दोष ठरेल.[२] अर्थात रसिकाची परिपूर्ण ग्रहणशीलता ही इथे अध्याहृत आहेच.

१. मर्ढेकरानी सुचविलेल्या ‘ लेखनपूर्व समाधी ’ व ‘ लेखनगर्भ समाधी ’ या कल्पनांशी वरील भूमिकेस ताडून पाहाता येईल.

२. केळकराच्या ‘ सविकल्प समाधी ’च्या कल्पनेशी वरील भूमिकेचे साधर्म्य ताडून पाहाता येईल.

सच्च्या कलाकृतीची काही उदाहरणेच पाहायची झाल्यास भालचंद्र नेमाडयांची 'कोसला', विश्राम बेडेकरांची 'रणांगण', मनोहर शहाण्यांची 'झाकोळ', डॉ. भाऊ मांडवकरांची 'माझी चाळीस भावंडं', शरच्चंद्र मुक्तिबोधांची 'क्षिप्रा', 'सरहद्द'– या कादंबऱ्या; सहगल, किशोरकुमार, भीमसेन जोशी, गीतादत्त यांची काही गीते; भालचंद्र नेमाडयांची 'मेलडी', वसंत डहाक्यांचा 'योगभ्रष्ट', चंद्रकान्त खोतांचे 'मर्तिक', ना. धों. महानोरांच्या 'रानातल्या कविता' – यांच्याकडे बोट दाखविता येईल. व्याज कलाकृती व सच्ची कलाकृती यांच्यातील फरक पहायचा असेल तर लता मंगेशकरांनी गायिलेल्या 'गालिबच्या गजला' व 'तुकारामाचे अभंग' याच्यांतून अनुक्रमे पाहाता येईल.

आता महान् कलाकृतीबद्दल. कलाकाराची भावावस्था रसिकमनात संक्रमित होत असताना रसिक हा स्वतःच्या अस्तित्वाच्या गाभ्याकडे सरकू लागतो. या जवळ सरकण्यातून, म्हणजे अस्तित्वाभिमुखतेतून त्याच्या स्वतः-बद्दलच्या आकलनाची दारे हळूहळू उघडत–उलगडत जातात. त्याची जाणीव हळूहळू समृद्ध होत जाते. या समृद्धीनिशी त्याची आकलनकक्षा अधिक विस्तारून अधिकाधिक मूलगामी आकलनाच्या अवस्थेला तो जातो. अशा प्रकारे जाणिवेची समृद्धी व आकलनकक्षेची व्यापकता हे परस्पर-व्यापृत असतात. व त्यांच्यात अन्योन्य संबंध असतो. एखाद्या वेळी, या जाणीवसमृद्धीच्या प्रांतात रसिक स्वतःच्या अस्तित्वाच्या गाभ्याच्या इतक्या जवळ पोहोचतो की त्याची निरंकुश जाणीव ही त्याचा स्वतःबद्दलचा व जगाबद्दलचा दृष्टिकोण (Vision) आमूलाग्र बदलवून टाकते. व्हिजन बदलविण्याची ही प्रक्रिया क्रांतिकारी आहे, इतकी, की तिच्याइतकी क्रांति-कारी कल्पना आजवरच्या मानवजातीच्या इतिहासात दुसरी मिळणे कठीण आहे.

एकूण, जी कलाकृती रसिकाच्या जीवनविषयक दृष्टिकोनात आमूलाग्र क्रांती घडवून एका अधिक मूलभूत व समृद्ध पातळीवर रसिकाला नेऊ शकते ती कलाकृती महान कलाकृती होय.

अशा कलाकृतींपैकी काहींची नावेच सांगावयाची झाली तर– काफ्काची 'दि ट्रायल' 'दि कॅसल,' डॉस्टोव्हस्कीची 'ब्रदर्स कारामाझाव; काम्यूची 'दि प्लेग,' नीत्शेची 'धस स्पेक झरथुष्ट्र, शेक्सपीयरचे 'हॅम्लेट,' उमर

खय्यामच्या रुबाया, तुकारामाचा गाथा, व्यासांचे महाभारत या वाङमय-कृतींचा; किंवा मायकेलँजेलोची ' मेरी व ख्रिस्त ' या शिल्पकृतीचा किंवा साल्व्हादोर दालीच्या काही अतिवास्तववादी चित्रकृतींचा किंवा व्हॅन गो च्या ' बर्निंग कॉर्न फील्ड- ' यासारख्या कलाकृतींचा उल्लेख करावा लागेल.

ई) आनंदविचार

राहता राहिली बाब सुख किंवा दुःखाची – किंवा अधिक खरे म्हणजे आनंदाची. प्लेटोच्या मते, माणूस जे जे करतो ते सारे सुखासाठी. मानवी मनाच्या सुखदुःखाचा संबंध देताना तो म्हणतो – इच्छा कमतरतेतून उत्पन्न होतात. कमतरतेमुळे जे संवेदन होते ते दुःख होय. इच्छा तृप्त झाली म्हणजे जे संवेदन होते ते सुख होय.

पण सर्व इच्छा कमतरतेतूनच उत्पन्न होतात ही गृहीत भूमिकाच मुळात सदोष आहे; सुख आणि दुःख या द्वंद्वात्मक कल्पना नसून दुःख ही एक स्वतंत्र संवेदना आहे तर सुख ही सहचारी संकल्पना आहे, अशी भूमिका गिल्बर्ट राईट घेतो. व्हॉन राईटने सुखाचे तीन भिन्न प्रकार कल्पिले आहेत –

१) अकर्मक सुख (passive pleasure)
२) क्रियाशील सुख (Active pleasure)
व ३) कृतार्थतेचे सुख (pleasure of contentedness)

पहिल्या प्रकाराशी जवळीक साधणाऱ्या कलाकृती पाहायच्या तर बालकवींची ' फुलराणी ' किंवा फडक्यांचे समग्र स्वप्नरंजन याचा निर्देश करता येईल. हे सुख संवेदनसुखाच्या जातीचे असते. दुसऱ्या प्रकारचे सुख हे तल्लीनता किंवा चिंतनगर्भता यांच्या पोटी जन्मते. डॉस्टोव्हस्कीची ' ब्रदर्स कारामाझाव ' वाचताना होणारी तल्लीनता किंवा त्यानंतर रेंगाळणारा चिंतनस्रोत हा क्रियाशील सुखाच्या जवळपास जातो. राईटच्या या मतानुसार शोकात्म वाङमयात नेहमी क्रियाशील सुख मिळते. दुःखामुळे चिंतनशीलतेला चालना मिळते; आणि या चिंतनाला त्याचे स्वतःचे असे अंतर्गत मूल्यत्व असते. मानवाला चिंतनातली तल्लीनता आवडते; म्हणून चिंतनात तल्लीन करणारी कलाकृती – शोकांतिका देखील – आवडते.

असेच काहीसे मत प्रभाकर पाध्ये यांनी मांडले आहे. ते म्हणतात– चिंतनातून ज्ञान मिळते व म्हणून एकप्रकारचा ज्ञानरसात्मक आनंद आपल्याला कलाकृतीच्या–शोकान्तिकेच्या–अनुभवातून मिळतो. उदाहरणार्थ, डॉस्टोव्हस्की

किंवा ' किंग लियर' वाचल्यानंतरच्या चिंतनामुळे आपण अंतर्बाह्य ढवळले जातो, व्यस्त होत जातो; व या ढवळले जाण्यातूनच हा ज्ञानरसात्मक आनंद आपल्या अनुभवास येत जातो.

आता सुख, दुःख किंवा आनंद यांविषयीचे वरील विश्लेषण घ्या किंवा पूर्वसूरींनी दिलेली एक एक आनंदमीमांसा घ्या. असे आढळून येईल की, या या सर्व मीमांसा व ही सर्व विश्लेषणे अस्तित्वमीमांसेच्या संदर्भात नीटपणे समजावून घेता येऊ शकतात. कलाकृतीपासून मिळणारा आनंद हा तिच्या किंवा त्या घटकविशेषामुळे होत नसतो; तर रसिकाच्या मनात प्रमाथी आंदोलने निर्माण करून रसिकाला अस्तित्वाभिमुख करण्याच्या तिच्या ताकदीमुळे होत असतो. अस्तित्वाभिमुखतेचा अनुभव सुखावह नसतो तसा तो दुःखदायकही नसतो. हा अनुभव स्तंभित करणारा असतो.

कलाकृती अस्सल (किंवा सच्ची) असती तर तिच्यापासून येणारा अस्तित्वाभिमुखतेचा हा अनुभव अस्वस्थतेतून किंवा झपाटलेपणातून एका तन्मयतेला जन्म देतो. या तन्मयतेतून चिंतनशीलता उगम पावते. दृष्टिकोनात क्रांती घडवून एका नव्याच जाणिवेच्या कक्षेत त्याला नेऊन ठेवू शकते, हे तिचे निकष.



प्रा. रंगनाथ कौलगुड

शिकायचे तरी किती वर्षे ?

येत्या काही वर्षांत १०, २ व ३ हे आकडे आपल्या देशाच्या शिक्षणक्षेत्रात चांगला जम बसविणार आहेत. १० म्हणजे १० वर्षांचे प्राथमिक व माध्यमिक शिक्षण. नंतर २ वर्षांचे पूर्वविश्वविद्यालयीन शिक्षण. त्यानंतर ३ वर्षांचे महाविद्यालयीन पदवी शिक्षण. या आकड्यात बसविलेली शिक्षणपद्धती सर्व देशभर लागू करण्याचा संकल्प केंद्र शिक्षणखात्याने सोडलेला आहे :

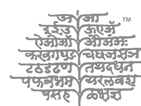
हा बदल केवळ बदल हवा म्हणून आलेला नाही, हे उघड आहे. या बदलाच्या मागे एक चळवळ आहे, एक प्रेरणा आहे. ती कोणती हे समजले म्हणजे बदलाचे आपोआप समर्थन झाल्यासारखे होईल. यात शंका नाही.

गेली २–३ शतके एक दीर्घ व सलग अशी शिक्षणपद्धती भारतात नव्हे तर इतर देशातही चालू होती. तिच्यामध्ये पाच वर्षे पूर्ण झालेल्या मुलाला प्रवेश मिळत होता व त्याला सलगपणे १५ वर्षे शिक्षणात घालविल्यावर पदवी पदरात पाडवून घेता येत होती. ही पद्धत समाजाच्या इतकी अंगवळणी पडली होती की तिच्यात काही दोष आहे अशी शंकादेखील कोणाला येत नव्हती.

परंतु आज परिस्थिती बदलू पाहात आहे. काही शिक्षणतज्ज्ञ असे प्रश्न विचारू लागले आहेत की, इतक्या दीर्घावधीची सलग शिक्षणपद्धती अनिवार्य आहे का ? पारंपरिक पद्धती बिनतक्रार मान्य करण्याऐवजी आधुनिक कालाला अनुसरणारी पर्यायी पद्धती का सुरू करू नये ? असा विचार करण्यामध्ये अग्रणी आहेत न्यूयॉर्क राज्य विद्यापीठाचे प्रा. Ernest L. Boyer. त्यांनी विचारवंतांना व शिक्षणतज्ज्ञांना शिक्षणपद्धतीबद्दल नव्याने विचार करण्याचे व संशोधन करण्याचे आवाहन केले आहे. त्यांच्या विचारांचा प्रभाव आता जवळजवळ सर्व देशात दिसू लागलेला आहे.

तसे पाहिले असता शिक्षणपद्धतीत यापूर्वीही बदल झालेले होते. Boyer यांनी सुचविलेला बदल हा केवळ मुदतीचा नाही तर तो मूलभूत

अनुक्रमणिका





आहे. शिक्षणक्रम आखण्याच्या भूमिकेत आहे. पूर्वी पदवीसाठी ४ वर्षे लागत. आता तीन लागतात. परंतु एवढ्याने मूळ अवधीत किंवा सलगपणात बदल झालेला नाही हे मान्य केले पाहिजे जरा इकडचे, तिकडे झाले एवढेच.

परंतु Boyer व इतर शिक्षणतज्ज्ञांच्या चळवळीमुळे अमेरिकेतील पाच महाविद्यालयांनी पदवीचा अभ्यासक्रम ४ वर्षांऐवजी ३ वर्षात पुरा करण्याची सवलत आपल्या विद्यार्थ्यांना दिली आहे. काही विद्यापीठांनी ३ वर्षांचे माध्यमिक शिक्षण व २ वर्षांचे पदवीचे शिक्षण यांच्यामध्ये १ वर्षांच्या पदवीपूर्व शिक्षणाची तरतूद केली आहे. पुष्कळ विद्यापीठातून पूर्णावधी अभ्यासक्रमा-बरोबर लघु अभ्यासक्रम चालू केले आहेत. या नव्या धोरणाची 'कमी वेळांत अधिक ऐच्छिक विषय' अशी जाहिरात केली जात आहे. हा प्रकार केवळ कलाविज्ञान क्षेत्रातच राहिलेला नाही. वैद्यकीय सारख्या व्यावसायिक शिक्षण-संस्थांतूनही त्याचा प्रसार होत आहे.

मागे एकदा अमेरिकेत अभ्यासक्रमाचा अवधी कमी करण्याचा प्रयत्न झाला होता, परंतु तो फसला होता. मग पुन्हा तोच प्रयत्न का केला जात आहे? अलीकडील ही चळवळ एकदम सर्वत्र का सुरू झाली आहे? या प्रश्नांची उत्तरे अनेक आहेत व तीं कमी अधिक गुंतागुंतीची आहेत. तरीसुद्धा या चळवळीच्या मागची पाच महत्वाची कारणे ओळखता येतात.

पहिले कारण म्हणजे आजचा युवावर्ग खरोखरच वेगळा आहे. त्याचे वेगळेपण वरवरचे नाही. त्याचा पोषाख, त्याचे वागणे, त्याचे लैंगिक विचार वगैरे स्पष्टपणे वेगळे दिसतातच. परंतु त्याहून महत्वाचे म्हणजे त्याचा विकास वेगळ्या पद्धतीने होत आहे. उदाहरणार्थ शारीरिक वाढ घ्या. आज आपले आहारशास्त्रीय, वैद्यकीय ज्ञान वाढले आहे. सुबत्ता झाली आहे. त्यामुळे मुला-मुलींच्या वाढीचे वेळापत्रक बदलले आहे. काही दशकवर्षापूर्वी मुले व मुली सरासरी १४–१५ वे वर्षी वयात येत, परंतु आज तो प्रकार १२–१३ व्या वर्षी घडतो. पूर्वी १९–२० वर्षी वाढ पूर्ण होत असे. आज १६–१७ वर्षी मुलांची पूर्ण वाढ होते. सारांश, गेल्या ४० वर्षात वयात येण्याचे वय अदमासे दोन वर्षांनी घटले आहे. पूर्वी जो मुलगा S.S.C ला असायचा तो आज प्रीडिग्रीमध्ये आहे. म्हणजे आजची तरुण मंडळी पूर्वीच्या समवयस्क मंडळीपेक्षा शारीरिक दृष्टया पुढे गेलेली आहेत.

मानसशास्त्र सांगते की किशोरावस्थेमध्ये व्यक्तीच्यामध्ये जे शारीरिक बदल होत असतात त्यावर त्या व्यक्तीचे पुढील जीवनातील भावनात्मक,

सामाजिक व वैषयिक विचार बनत असतात. जीवनाची मूल्ये ठरविली जातात. याचा अर्थ असा की शारीरिक बदलाबरोबर भावनात्मक बदलही घडत आहे. त्यामुळे दोघांचे वेळापत्रक बदललेले आहे, म्हणून या बदलल्या वेळापत्रकाची आणि अभ्यासक्रमाची सांगड घातली जावी ही गोष्ट फार महत्वाची आहे.

दुसरे कारण म्हणजे आजचा विद्यार्थी पूर्वीच्या विद्यार्थ्यांपेक्षा ज्ञानाच्या दृष्टीने, शैक्षणिक दृष्टीने सुधारलेला आहे. या बाबतीत कोणताही शैक्षणिक मानदंड वापरला तरी निष्कर्ष वरीलप्रमाणेच येणार हे निर्विवाद होय. आजच्या विद्यार्थ्यांच्या या सुधारलेल्या दर्जाबद्दल आश्चर्य वाटण्याचे कारण नाही. आजचा शिक्षक प्रशिक्षण घेतलेला असतो. पुस्तके अधिक चांगली आहेत. शैक्षणिक साधने सुधारलेली आहेत, शिवाय नवे अभ्यासक्रम गुणाने वरचढ आहेत. शिक्षक-विद्यार्थी प्रमाणदेखील सुधारले आहे. आज पदवीपूर्व शिक्षणाच्या अधिक सोयी आहेत. बालवाड्या लोकप्रिय झाल्या आहेत. मुलींच्या शिक्षणाच्या विशेष सोयी आहेत. आरोग्य, वाहतूक व शैक्षणिक वर्ष वाढल्यामुळे हजेरीचे दिवस वाढले आहेत. ही सर्व गेल्या वीसेक वर्षातील करामत आहे. उन्हाळ्यात देखील विज्ञानाचे, संगीताचे, नृत्याचे, हस्तकौशल्याचे व परकीय भाषांचे वर्ग चालविले जातात. गायन, नृत्य, विज्ञानरंजककथा, चित्रपट, पुस्तके, विणकाम, योग, बोटिंग वगैरे माध्यमांद्वारे मुलांच्या ज्ञानात व अनुभवात भर पडत आहे. थोडक्यात म्हणजे आजचा विद्यार्थी शाळेतील २५% हून ज्यादा वेळ औपचारिक शिक्षणाखेरीज इतर विषयांत घालवितो हे सहज पटले नाही तरी सिद्ध करण्यासारखे आहे. सारांश आजोबांच्या मानाने नातवाचा अभ्यास दुप्पट झाला आहे !

या सर्व गोष्टी प्रश्नपत्रिका पाहून सहज ध्यानात येतील. विषयांची गर्दी झाल्यामुळे आजचा अभ्यासक्रम जरा उथळ झाला आहे असे मात्र मान्य करावे लागेल. परंतु पूर्वी जे महाविद्यालयात शिकविले जाई ते आता एस्. एस्. सी.लाच पूर्ण केले जात आहे. असा हा प्रकार शिक्षणाच्या प्रत्येक थरात आढळून येतो.

तिसरे कारण म्हणजे समाज व ज्ञान यांच्यामध्ये निर्माण झालेला नव्या प्रकारचा संबंध. पूर्वी महाविद्यालयीन अभ्यासक्रमात केवळ मूलभूत महत्त्वाचे विषय गोवलेले होते. आज समाज बदलतो आहे. ज्ञान पसरत आहे. वाढत आहे. ज्ञानविकासाचा वेग इतका प्रचंड आहे की आज लिहिलेला ग्रंथ केवळ दहा वर्षांत फडतूस ठरणार आहे ! शिवाय औपचारिक शिक्षण व व्यावसायिक

शिक्षण यांच्यामधील भेद पुसला जाऊ लागलेला आहे. अभ्यासापेक्षा कार्यानुभवास अधिक महत्त्व आलेले आहे. कुशलता प्रत्यक्ष कारागिराच्या हाती राहिलेली नाही. तर ती पूर्वतयारी करणाऱ्यांच्या हातात गेली आहे. नव्या उद्योगधंद्यात म्हणूनच योजनाकारांचे प्रस्थ माजले आहे.

या दृष्टीतून धातूतज्ज्ञ किंवा अर्थतज्ज्ञ यांना कुशल मानावे लागते व त्यामुळे ओघानेच ज्ञान व कार्य यांच्यामधील नवीन संबंध मान्य केल्यासारखे होते. व्यक्तीला नोकरीसाठी किंवा व्यवसायासाठी तयार करणे या महाविद्यालयाच्या पारंपरिक ध्येयाला तडा बसला. म्हणूनच आता दीर्घ व सलग महाविद्यालयीन शिक्षण नसावे. निदान ते पूर्णवेळ तरी नसावे. असे वाटू लागले आहे.

चौथे कारण म्हणजे फ्रॉइड व इतर मानसशास्त्रज्ञांच्या संशोधनामुळे आज समाजाला युवजनांबद्दल जास्त आत्मीयता व काळजी वाटते. मानवी विकासाबद्दल ज्या नव्या कल्पना या शास्त्रज्ञांनी मांडल्या त्यांना सुसंगत अशी शिक्षणप्रणाली स्वीकारली पाहिजे. १९ व्या शतकात मुलांना व्यक्ती म्हणून काहीच किंमत दिली जात नसे. तारुण्य आणि बालपण यांच्यामध्ये किशोरावस्था असते ही कल्पनाही अलीकडचीच. याचा अर्थ असा की युवजनांच्या सामाजिक विचारांमध्ये व दृष्टिकोनामध्ये बदल झालेले आहेत. मानवी विकास व परिवर्तन याबद्दलचे आजच्या समाजाचे ज्ञान निश्चित वाढलेले आहे. या सर्व गोष्टींचे प्रतिबिंब शिक्षणपद्धतीत पडले पाहिजे.

पाचवे व शेवटचे कारण म्हणजे पैसा. वेळेची बचत म्हणजे पैशाची बचत हे ओघाने आलेच. हल्लीचे शिक्षण विशेषत: महाविद्यालयीन किती महागडे आहे हे सांगायला नको. त्यामुळे अवधी कमी केला किंवा मध्यंतरी सूट दिली तर खर्च वाचणार आहे. शिवाय शिक्षण लवकर पूर्ण करून व्यक्ती व्यवसाय करू लागली म्हणजे कुटुंबाच्या उत्पन्नात भर पडेल. अभ्यासक्रम आटोपशीर झाला तर शासनाला शैक्षणिक संस्थांना जे वार्षिक अनुदान द्यावे लागते त्यात बचत होईल. सरकारी तिजोरीवरचा बोजा कमी होईल. गेल्या वीसेक वर्षात शिक्षणाचा खर्च तिप्पट झाला आहे. महागाईचा भाग सोडला तरी तो निदान दुप्पट झाला आहे हे मान्य करावेच लागेल. एका मुलाला पदवीधर करण्यासाठी कुटुंबाला आपले अर्धे वार्षिक उत्पन्न खर्च करावे लागत आहे. अवधी कमी केल्याने इमारत, शिक्षक वर्ग व इतर भांडवली खर्च कमी होईल. शिवाय अधिक विद्यार्थ्यांची सोय करता येईल. शिक्षणाचा दर्जा राखून अशा प्रकारची काटकसर करता आली तर तिला नको कोण म्हणणार ?

बॉयरच्या वरील चळवळी विरुद्ध प्रतिक्रिया झाली नाही असे नाही. या चळवळीसंबंधी शिक्षकांच्या व विद्यार्थ्यांच्या प्रतिक्रिया संमिश्र आहेत. १९६० मध्ये तर एकंदर वातावरण चांगलेच तापले होते. लघु अभ्यास-क्रमाच्या चळवळीचा उद्देश विद्यार्थ्यांना न्याय देण्याचा होता. परंतु काही उच्च मध्यम वर्गीय विद्यार्थ्यांच्या महाविद्यालयीन जीवनासंबंधी रंजक कल्पना असतात. त्यांना स्वच्छंदपणा हवा असतो. त्यांच्या मते आयुष्यातील सर्वांत मजेचा व आनंदाचा अवधी कमी का करावा ?

इकडे शिक्षक गोंधळलेल्या मन:स्थितीत आहेत. मोठ्या काळजीपूर्वक प्रयत्नांनी आखलेल्या अभ्यासक्रमाचे ओझे कसे वागवावे याची त्यांना चिंता वाटत आहे. काहींच्या मते अवधी कमी केल्यामुळे सुशिक्षित बेकारी वाढेल व सध्याची स्पर्धा आणखी तीव्र होईल.

लघु अभ्यासक्रमाला ज्ञानाच्या विस्फोटाचा विरोध दिसतो. जरी आजचा विद्यार्थी ज्ञानाच्या बाबतीत पुढारलेला असला तरी खुद्द ज्ञान इतक्या झपाट्याने वाढत आहे की त्यासाठी २० वर्षांचा अभ्यास-क्रमही पुरा पडणार नाही. शिकण्यासारखे अमाप असल्यामुळे आज मितीला शिक्षण ही साधी गोष्ट राहिलेली नाही. आज कोणत्याही विद्यापीठाला किंवा महाविद्यालयाला अगदी अद्यावत अशा ज्ञानाची अथवा तंत्रज्ञानाची सोय करता येणे शक्य नाही. शिवाय सहिष्णुता, आंतर राष्ट्रीय सलोखा व समजूतदारपणा, विश्रांतीचा सदुपयोग वगैरे गोष्टी शिकविता येणार नाहीत. सारांश, ज्ञानाखेरीज इतर अनेक मानवी बाबी आहेत त्या युवजनांने आत्मसात करणे जरूरीचे आहे. उदाहरणार्थ, जबाबदारीची जाणीव, कार्यरतता, प्रेम, गुंतून जाण्याची भावना वगैरे.

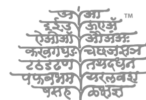
आपल्याला आवडो न आवडो, माणूस स्वभावतः फुलपाखराच्या वृत्तीचा आहे. त्याला कोणतेही एक काम– मग ते कितीही महत्त्वाचे असो किंवा फायद्याचे असो– सतत करीत राहणे जमत नाही. म्हणून ज्या तरुण वयात व्यक्तीच्या अंगी जोमदारपणा, उत्साह, क्रीडावृत्ती, जिज्ञासा वगैरे असतात त्याच वयात तिच्यावर दीर्घ व सलग शिक्षणक्रमाची सक्ती करणे उचित तर नाहीच उलट तिचे घातुक सामाजिक परिणाम झाल्याशिवाय रहाणार नाहीत. अशी जबरदस्ती म्हणजे क्रांती व समाजविरोधी प्रवृत्तींना आमंत्रण देणे होय.

सारांश, बदलत्या परिस्थितीला अनुसरणारे कमी अवधीचे व मध्यंतरी विश्रांती देणारे अभ्यासक्रम सर्वत्र अमलात आणले पाहिजेत. सामाजिक भूमिका

निभावण्यासाठी तरुण मंडळींना फार ताटकळत ठेवू नये. नुसते शिक्षण घेणारे नकोत. खऱ्या दृष्टीने शिकणारे हवेत. नोकरी धरण्यापूर्वी किंवा व्यवसाय सुरू करण्यापूर्वी शिक्षण पुरे झाले पाहिजे हा आग्रह सोडला पाहिजे. उलट माणूस आयुष्यभर शिकतच असतो ही कल्पना उराशी बाळगली पाहिजे. यामुळे शिक्षणासाठी वयाचा, नाव नोंदणीचा किंवा नोकरीव्यवसायाचा कोणताही अडथळा नाही हे सहज ध्यानात येण्यासारखे आहे. शिक्षण हे केवळ तरुणांसाठी नसून अवघ्या समाजासाठी आहे असे आपण मानले पाहिजे. लोकशिक्षण हेच शिक्षणाचे ध्येय मानले पाहिजे. अशा शिक्षणापासूनच समाजाचे खरे भले होणार आहे. इतर काहीही केले तरी ती केवळ तात्पुरती तजवीज ठरणार आहे. त्यापासून शाश्वत लाभ नाही हे पक्कें लक्षात ठेवले पाहिजे.



अनुक्रमणिका





वाचकांचा पत्रव्यवहार —

संपादक ' नवभारत '

कै. रामकृष्णपंत भांडारकर, (१८३७ – १९२५) यांचे चिरंजीव कै. देवदत्त भांडारकर, (जन्म १७ नो. १८७५– मृत्यू ३० मे १९५०) हे कै. आशुतोष मुकर्जी यांच्या खास आग्रहास्तव मुंबई सोडून कलकत्ता युनिर्वासिटी-मध्ये कार्माइकेल प्रोफेसर ऑफ् एन्शंट इंडियन हिस्टरी अँण्ड् कल्चर म्हणून १९१७–३५ पर्यंत प्राध्यापक राहिले. येथील इंडियन् म्युझियमचेही भारत-सरकारचे खास प्रतिनिधि म्हणूनही ते काम पहात होते. इंडियन् अँटिक्वेरीचे (१९११–२०, १९२८–३०) संपादन कार्यात त्यांचा बराच हात होता. ' इंडियन् कल्चर 'चे संस्थापक व संपादक होते Corpus Inscriptionum Indicavum Vol. III, Gupta Inscription ची पुनःसंपादित आवृत्ति करण्याचे काम त्यांनी अंगावर घेतले होते. मुंबई युनिव्हर्सिटीतील भगवानलाल इंद्रजी व्याख्याने (१९०३, १९१७), बनारस हिंदु युनिव्ह-र्सिटीतील महेशचंद्र नंदी व्याख्यान (१९२५), मद्रास युनिव्हर्सिटीतील सर विलियम मेअर व्याख्यान (१९३८–३९, व), Indian Historical congress चे अलाहाबादमध्ये भरलेल्या संमेलनाचे अध्यक्ष (१९३८) म्हणून इतिहास क्षेत्रात सर्व विश्रुत आहेत. कलकत्ता येथील एशियाटिक सोसायटीने त्यांना ऑनररी फेलोशिप दिली होती तर कलकत्ता युनिव-र्सिटीने खास कन्व्हॉकेशन भरवून त्यांना सन्मानाची पीएच्. डी. पण दिली होती. भारताच्या पूर्वेस इतिहासक्षेत्रात स्वतंत्र विचारधारा (school of thought) निर्माण करण्याचे कार्य त्यांनी केले असे प्रसिद्ध इतिहासज्ञ कै. डॉ. पुसाळकर यांनी त्यांचेबद्दल लिहिले आहे. त्यांच्या नावे दहा बारा पुस्तके व कित्येक लेख प्रसिद्ध झाले आहेत. १७ नो. १९७४ पासून त्यांची जन्म-शताब्दि सुरू होत आहे. त्या निमित्त येथील एशियाटिक सोसायटी, कलकत्ता युनर्वासिटी वगैरे विशेष कार्यक्रम घडवून आणतीलच. महाराष्ट्रातील युनिर्वासिटी-मधूनही डी. आर. भांडारकरांच्या शताब्दि निमित्त विशेष कार्यक्रम घडवून आणून त्यांनी सुरू केलेल्या प्राचीन भारतीय इतिहास व संस्कृति आणि तत्संबद्ध विषयांना अधिक चालना दिली तर ते उचितच होईल.

१५–६–७४

ना. बा. मराठे

कलकत्ता

श्री. शि. स. अंतरकर

मराठी विश्वकोश-खंड १८ परिभाषासंग्रह

मराठी विश्वकोशात वापरलेल्या पारिभाषिक व इतर शब्दांचा अकारविल्हे रचलेला मराठी-इंग्रजी व इंग्रजी-मराठी असा दुहेरी संग्रह ऑगस्ट १९७३ मध्ये प्रकाशित झाला. त्यामुळे विविध विषयांवर मराठीत स्वतंत्र लिखाण करू इच्छिणारांची तसेच अन्य भाषेतील–विशेषतः इंग्रजीतील–काही महत्त्वाच्या ग्रंथांचे भाषांतर करू इच्छिणारांचीही एक मोठी अडचण अंशतः तरी दूर झाली आहे. अंशतः म्हणण्याचे कारण असे की या संग्रहात प्रत्येक ज्ञानशाखेतील सर्वच शब्द सापडणे शक्य नाही. तसेच या संग्रहातील प्रत्येक शब्द सर्वांसच पसंत पडतील असे नाही आणि म्हणून काहीना अन्य शब्द शोधून काढण्याचा खटाटोप करावा लागणेही शक्य आहे. तरीपण सर्व महत्त्वाच्या ज्ञानशाखांतील महत्त्वाच्या पारिभाषिक शब्दांचा संग्रह प्रसिद्ध करून मराठी लेखक व वाचकांची फार मोठी सोय केल्याबद्दल संपादकमंडळ अभिनंदनास पात्र आहे. हा परिभाषासंग्रह मी चाळून पाहिला व त्यातील फक्त तत्त्वज्ञान विषयातील शब्दांसंबंधी मी माझी प्रतिक्रिया या लेखाद्वारा व्यक्त करीत आहे.

अशा प्रकारच्या परिभाषासंग्रहात मुख्यत्वेकरून खालील तीन प्रकारच्या उणीवा सापडण्याची शक्यता असते :- (१) एखाद्या शाखेतील काही महत्त्वाच्या शब्दांचा अभाव; (२) इंग्रजी (परकीय) भाषेतील शब्दाच्या अर्थाचा बोध होईल अशा प्रकारचा मराठी प्रतिशब्द न देता त्याचे केवळ भाषांतर करणे; आणि (३) काही शब्दांना परिचित प्रतिशब्द न देता त्याऐवजी नवीन, अपरिचित व कित्येकदा बोजड अशा प्रतिशब्दांचा वापर करणे. अर्थात या उणीवा सांगत असताना या परिभाषासंग्रहाचे महत्त्व कमी लेखण्याचा किंवा त्यातील जो फार मोठा भाग स्वीकारार्ह व चांगला आहे त्याकडे दुर्लक्ष करण्याचा माझा हेतू नाही.

(१) वरीलपैकी पहिल्या उणीवेचा विचार करताना म्हणजेच तत्त्वज्ञानातील काही शब्दांच्या अभावाचा विचार करताना, हा ‘ तत्वज्ञानकोश ’ नसून ‘ विश्वकोश ’ आहे याचे भान ठेवणे जरूर आहे. प्रमुख संपादकानी प्रस्तावनेत हे स्पष्ट केले आहे. ते म्हणतात, “ सर्व विषयसंग्राहक अशा विश्व-





कोशामध्ये प्रत्येक विषयाच्या सर्व अंगोपांगांचे संपूर्ण व तपशीलवार विवेचन अंतर्भूत करणे शक्य नसते. त्यामुळे प्रत्येक विषयाचे सर्व पारिभाषिक शब्द त्यात वापरले जाण्याची शक्यताही कमी असते. म्हणून मराठी विश्वकोशात आलेल्या प्रत्येक विषयाची समग्र परिभाषा प्रस्तुत संग्रहात आलेली नाही; तर केवळ विश्वकोशातील नोंदीच्या अनुषंगानेच आलेली त्या त्या विषयाची परिभाषा येथे दिलेली आहे." (प्रस्तावना–पृ. अकरा).

हे लक्षात घेऊनही तत्त्वज्ञानातील काही महत्त्वाच्या शब्दांच्या नोंदीचा अभाव जाणवतो. उदाहरणार्थ, 'Orthodoxy' या शब्दाची त्यात नोंद आहे पण 'Heterodoxy' किंवा 'Heterodox' या शब्दाची त्यात नोंद नाही. तसेच 'Implication' 'Categorical Proposition' यांची नोंद आहे परंतु 'Entailment' आणि 'Hypothetical' किंवा 'Disjunctive' proposition" या संबंधित शब्दांचा अभाव जाणवतो. विशेषतः 'Disjunction', 'Disjunctive Pronoun' हे शब्द आलेले आहेत. तरीही 'Disjunctive Proposition' नाही. तसेच विचारनियमांतील तादात्म्य नियम, व्याघात नियम, वर्जितमध्य नियम यांच्या नोंदी आहेत. त्याबरोबर 'Law of Sufficient Reason' याचीही नोंद असती तर बरे झाले असते असे वाटते.

काही शब्दांचे विभिन्न अर्थ दिले असले तरी त्याच्या विरोधी शब्दांचे मात्र सर्व अर्थ दिलेले नाहीत. उदा० 'Rational' या इंग्रजी शब्दाचे 'विवेकी, बुद्धिगम्य, परिमेय, बुद्धिप्रणीत' असे चार अर्थ दिले आहेत. परंतु त्याच्या विरोधी 'Irrational' या शब्दाचा मात्र 'अपरिमेय' हा एकच अर्थ दिला आहे.

'Fallacy' किंवा 'दोष' या शब्दाच्या नोंदीखाली विविध तर्कदोषांची नावे दिली आहेत. त्याचप्रमाणे 'Definition' किंवा 'व्याख्या' या शब्दांच्या नोंदीखाली 'Biverbal', 'Lexical', 'Stipulative', 'Ostensive', 'Extensive', 'Genetic' इत्यादी आधुनिक व पारंपरिक विविध व्याख्या-प्रकारांची नोंद करणे उचित झाले असते. तसेच 'Meaning' किंवा 'अर्थ' या शब्दाच्या नोंदीखालीही 'अर्थ' शब्दाचे विभिन्न अर्थ दिल्यास बरे झाले असते.

ईश्वराचे अस्तित्व सिद्ध करण्यासाठी भारतीय व पाश्चात्य तत्त्वज्ञानात विविध युक्तिवाद मांडले गेले आहेत. त्यापैकी 'Ontological Argu-

ment' आणि 'Cosmological Argument' या दोनच युक्ति-वादांची नोंद आढळते. 'Teleological' आणि अन्य युक्तिवादांची नोंद हवी होती असे वाटते.

तत्त्वज्ञानातील काही महत्त्वाच्या शब्दांच्या अभावाची ही उदाहरणे आहेत. तत्त्वज्ञानात आणि अन्य विषयांतही अशा काही महत्त्वाच्या शब्दांचा अभाव असण्याची शक्यता आहे. त्याची दखल घेऊन दुसऱ्या आवृत्तीत योग्य ती भर पडावी ही इच्छा. आता आपण वर उल्लेखिलेल्या दुसऱ्या उणिवेकडे वळू.

(२) 'Ontological 'आणि 'Cosmological' या युक्तिवादांची नोंद असल्याचे वर म्हटलेच आहे. परंतु त्यांना दिलेले मराठी प्रतिशब्द समाधानकारक वाटत नाहीत. 'Ontological Argument' याला 'सत्ता -युक्तिवाद' असा प्रतिशब्द दिला आहे. Ontos = Being = सत्ता. म्हणून 'Ontological Argument' = सत्ता-युक्तिवाद. परंतु यातून या युक्तिवादाचे स्वरूप सूचित केले जात नाही. पाश्चात्य तत्त्वज्ञानातसुद्धा हा शब्द त्या युक्तिवादाचे स्वरूप स्पष्ट करणारा नाही. परंतु म्हणून आपण आता नवीन शब्द तयार करीत असतानाही त्या युक्तिवादाचे स्वरूप सूचित करणारा शब्द तयार करू नये असे नाही. विशेषत: हा युक्तिवाद भारतीय तत्त्वज्ञानात आढळत नसल्यामुळे या युक्तिवादाचे स्वरूप सूचित करू शकेल असा प्रतिशब्द देण्याची अधिक आवश्यकता आहे. या युक्तिवादाचे थोडक्यात स्वरूप असे– "ईश्वर पूर्ण आहे, पूर्णत्वात अस्तित्व अंतर्भूत आहे, म्हणून ईश्वर अस्तित्वात असला पाहिजे." या दृष्टीने या युक्तिवादाला 'पूर्णत्वाधिष्ठित युक्तिवाद' हे नाव अधिक समर्पक ठरेल असे वाटते. तसेच 'Cosmological Argument' याला 'आवश्यक-सत्ता-युक्तिवाद' हा प्रतिशब्द दिला आहे. या युक्तिवादाचे सार म्हणजे 'या विश्वाचे (Cosmos) मूळ कारण असले पाहिजे व ते कारण म्हणजे ईश्वर होय' असे आहे. म्हणून याला 'विश्वकारण युक्तिवाद' हा प्रतिशब्द मी सुचवितो.

'Deism' आणि 'Theism' यांतील फरक 'देववाद' व 'ईश्वर-वाद' या दोन शब्दांची योजना करून स्पष्ट होईल असे वाटत नाही. 'देव' आणि 'ईश्वर' या दोन शब्दांच्या अर्थामध्ये आपण सर्वसाधारणपणे फरक करीत नाही. तत्वज्ञानाच्या शास्त्रीय-खास परिभाषेत हे दोन शब्द या दोन अर्थाने वापरायचे ठरविणे शक्य आहे व त्यात काहीच गैर नाही; परंतु तसे ते भिन्न अर्थाने वापरायचे ठरविल्यास, 'Pantheism' या शब्दासाठी 'विश्वा-



त्मक देववाद' असा शब्दप्रयोग करणे उचित ठरेल का ? 'Pantheism' या इंग्रजी शब्दासाठी 'विश्वात्मक देववाद' आणि 'चराचरेश्वरवाद' असे दोन प्रतिशब्द दिले आहेत. असे केल्यास 'देववाद' व 'ईश्वरवाद' यांत भेद अभिप्रेत नाही असे दिसते.

(३) आता आपण सुरवातीला उल्लेखिलेल्या तिसऱ्या उणीवेकडे वळू. काही इंग्रजी शब्दांना मराठीतील रूढ व परिचित प्रतिशब्द न देता नवीन शब्द तयार केले आहेत. उदा० Review या शब्दाला 'पुर्नविलोकन' हा शब्द दिला आहे. परंतु 'परीक्षण' हा शब्द रूढ आहे. निदान 'पुर्नविलोकन' या शब्दाबरोबर तरी 'परीक्षण' हा रूढ प्रतिशब्द द्यायला हरकत नसावी. Superstition' याला 'अंधश्रद्धा' हा रूढ शब्द असताना 'लोकभ्रम' असा नवीन शब्द वापरण्यातील प्रयोजन लक्षात आले नाही. 'Inequality' याला 'विषमता' किंवा 'असमता' हे शब्द मराठीत सर्रास वापरले जातात. त्यांच्याऐवजी 'असमा' हा शब्द दिला आहे. तो मराठी घाटाचा वाटत नाही. 'Pseudo' या शब्दाला जे प्रतिशब्द दिले आहेत त्यांत 'व्याज' या शब्दाचा समावेश करायला हवा होता असे वाटते. तो मराठीत वापरला जातो.

'Syllogism' या शब्दाला 'संवाक्य' किंवा 'संविधान' असे दोन प्रतिशब्द सामान्यपणे वापरले जातात. परंतु हे दोन्ही शब्द मला असमाधानकारक वाटतात. 'Syllogism' हा व्यवहितानुमानाचा (Mediate Inference) एक प्रकार आहे. या दृष्टीने 'संवाक्य' अथवा 'संविधान' हे 'वाक्य' व 'विधान' याना 'सं' हा prefix लावून तयार केलेले शब्द 'Syllogism' चे हे स्वरूप सूचित करीत नाहीत. म्हणून ते समर्पक वाटत नाही. तरी तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकांनी याचा विचार करून एखादा चांगला प्रतिशब्द शोधून काढावा ही विनंति

अशा प्रकारच्या काही उणीवा या पारिभाषिक शब्दसंग्रहात आढळत असल्या तरी त्यामुळे विश्वकोशाच्या या अठराव्या खंडाचे मूल्य काही कमी ठरत नाही. या उणीवा निदर्शनास आणून देण्याचा हेतू एवढाच की 'प्रस्तुत परिभाषासंग्रहाची एक पुरवणी किंवा सुधारित आवृत्ती यथाकाळ प्रसिद्ध करण्यात येणार असल्याचे प्रमुख संपादक सांगतात. त्यावेळी या व अशासारख्या टिपणांची वा सूचनांची दखल घेण्यात यावी व त्यात विचारार्ह वाटणाऱ्या सूचना स्वीकारल्या जाव्यात हाच आहे. एकूण हा परिभाषासंग्रह प्रसिद्ध करून साहित्य व संस्कृतिमंडळाने अवघड व अतिशय मोलाची कामगिरी केल्याबद्दल संपादकमंडळाचे पुनः एकदा अभिनंदन करतो.

◆ ◆ ◆

श्री. कृ. बा. मराठे

" बेलपत्र आणि इतर कथा* " – परीक्षण

या आहेत ग्रामीण मध्यम वर्गीयांच्या कथा. सीमेकडचा भाग पुण्या-मुंबईच्या मानाने काहीसा मागासच पण सुधारणेची थोडीफार ऊब मिळालेली असली तरी धर्माची आवरणे अंगावर घेऊन फिरणाराच आहे. अर्थात् कथाही तशाच आहेत. तरीसुद्धा सीमेवरील प्रख्यात कथाकार 'काजळमाया' कर्ते जी. ए. आणि 'स्वामी'कार रणजित देसाई यांच्या कीर्तीला कमीपणा आणील असे यात काही नाही. उलट त्यांची पाऊलवाट घेणाऱ्याच या कथा आहेत. या कथांच्या प्रवासाचा पट्टा मुंबई–बेळगाव आणि गोकर्ण एवढाच आहे.

प्रत्येकाचे जीवन ही एक स्वतंत्र कादंबरी आहे असे कुणातरी साहित्याचार्यांनी लिहून ठेवले आहे. म्हणजे याचाच अनुवाद करायचा तर मी असे म्हणेन की प्रत्येक कथासंग्रह हा त्या तसल्या कादंबरीतील वेचांचा एक संग्रह आहे. किंवा त्या कुटुंबीय जीवन कादंबरीची रसाळ प्रकरणे म्हणजे लघुकथा होत. निदान हा संग्रह वाचताना तरी नक्कीच तसे वाटते. कारण या कथांतील प्रदीर्घ कथा 'बेलपत्र' आणि इतर कथांपैकी 'पांथस्थ' 'पक्षिणी' अशा काही कथांतील पात्रे, त्यांची नावे, त्यांचे नात्याचे संबंध त्याच एका कुटुंबाशी निगडित आहेत. त्यातील जिव्हाळा, भाविकता, आणि एकंदर देवत्वाविषयीची श्रद्धा एकाच जातीची आहे. स्वतः लेखकही त्या कुटुंबप्रमुखाशी रक्त-रंजित असावा इतकी त्या कथातून आत्मीयता उतरलेली आहे. त्यातच त्या कथांचे लेखन आत्मनेपदी असल्यामुळे त्याला अधिकच गोडवा आला आहे. या कथा म्हणजे सत्यकथांचे यथातथ्य निवेदनच वाटावे इतक्या त्या सरळ वाटतात.

कलादृष्टीने पाहिले तर या कथातील 'बेलपत्र' ही एक प्रदीर्घ खंडकथा आहे. या कथेने या संग्रहाची तृतीयांशाइतकी पाने व्यापली आहेत. जी. ए. च्या

* 'बेलपत्र व इतर कथा' ले. प्रा. मधुकर कुलकर्णी, नवसाहित्य प्रकाशन, समादेवी रस्ता, बेळगाव, पृष्ठ १४७, किंमत नऊ रुपये.

कथांप्रमाणे ती नुसतीच दीर्घकथा नाही तर रणजितची भाविकताही आहे. ती सौंदर्यवादी आहे, ती एका गुरुपरंपरेची कथा आहे. त्यात भूतकाळ, गतकालाचा इतिहास, सामाजिक भल्याबुऱ्या समजुती, तळघर, सर्प, स्वप्ने यांचे दर्शन घडते. त्यातील सर्वांचीच भावस्निग्धता पाहून प्रा. मधुकर कुलकर्णी हेही सोवळे परंपरावादी असावेत असे दिसते. आणि कदाचित् या सोवळेपणामुळेच त्यांना नवीन कल्पना सुचत असाव्यात. किंबहुना त्या परंपरेचे गुणदोष त्याना अगदी जवळून पाहाता येतात. त्यामुळे ते नव्या कालाचे पलायनवादी राहिले नाहीत. पुराण पोथ्यांचे पारायण, कथाकीर्तन, काला, ललित, पालखी असल्या सांस्कृतिक गोष्टींनी जशी ' बेलपत्र 'ही कथा दुमदुमली आहे तसे ' रेशमी ऊन ' मध्ये शालेय तरुण तरुणींच्या स्पर्धा नि प्रेमलीला आहेत, ' एक कथा, एक व्यथा ' मधील संमिश्र समुद्रस्नानातील मौजमजा आहे. जुन्या एकत्र कुटुंबातील प्रेमळपणा आहे तसा चाळीतील विठोबा-रखुमाईच्या विभक्त कुटुंबातील कारुण्यही आहे. आणि या साऱ्या घटना लेखक सहजपणे चित्रित करतो. त्यांच्या लेखनकलेचा आणखी एक विशेष म्हणजे या कथांची रचनाही कुशलपणे विविध रंगा-ढंगांनी आलेखली आहे, ' बेलपत्र ' आणि ' अशाच एखाद्या वेळी– ' या कथा तुलना करून पाहण्यासारख्या आहेत. ' बेलपत्र ' ही दीर्घकथा आहे तर ' अशाच एखाद्या वेळी ' ही एक आगळी वेगळी ' नाटयछटारूप कथा ' आहे, या कथेतील कथालेखनाचे हे तंत्र अतिशय रम्य आणि खेळकर आहे. पू. खांडेकरांनी अनेक तंत्रांची मिश्रणे करून कथा लिहिल्या आहेत पण हे नाटयछटेचे तंत्र त्यांनीही कोणत्या कथेत वापरलेले दिसत नाही. यातील शिरीष कवडशाबरोबर खेळतो. रमतो नि स्वतः हातवारे करीत तो किरण हाती धरू पाहतो त्यावेळी त्याची समाधि, ती तल्लीनता बिघडू नये म्हणून छोटी रेखासुद्धा तो खेळ पाहण्यासाठी अगदी हलक्या पावलाने वर येते. जिनाही तिला फुलासारखा झेलीत वर आणतो व जाळीच्या पडद्याआडून पाहात राहते आणि अगदी कोवळ्या सुरात चिवचिवते ' शिरीष मी कू ऽ ऽ ठे ? किती मनोहर दृष्य ! आकाशी रंगाच्या झिरझिरीत साड्या नेसलेल्या भिंती-सुद्धा रोमांचित होऊन तो शिरीष-रेखांचा खेळ तन्मयतेने पाहात असतात. सगळी कथाच अशा अनेक हृद्य चित्रांनी सजविली आहे. त्याच-प्रमाणे कवितेच्या पार्श्वभूमीवर कथा गुंफण्याचा प्रकारही मराठीत फारसा कुणी हाताळलेला नाही. कुसुमाग्रजांनी ' सतारीच्या बोला ' द्वारे आपली एक कथा रंगविली आहे, तशी प्रा. कुलकर्णी ' फुलराणी'च्या आश्रयाने

'रेशमी ऊन' दाखवितात– 'ऑफीसचा रस्ता' तर एका ललित लेखा-सारखाच वाटतो – अवघ्या आठनऊ कथांच्या संग्रहाचे हे लेखनवैचित्र्य लक्षणीय वाटते. कथेतील प्रतिमासुद्धा ते तितक्याच नाविन्याने व कथाविषयानु-रोधाने प्रभावीपणे आल्या आहेत. 'पाण्याच्या झोपेच्या हिरव्या पिवळ्या चिमण्या चिवचिवत पारिजातकाच्या फांदीवर उडाल्या. डुबक्शी उडी मारून मी अंगणात आलो' (–बेलपत्र) "रस्त्याची वळणं काळीसावळी आहेत. दहाजणीत उठून दिसावीत अशीही नाहीत. साधी असली तरी सुंदर आहेत. काळीसावळी असली तरी नाकीडोळी नीटस आहेत. एक प्रकारचं सौष्ठव आहे त्यांना. एक प्रकारचं तेज आहे." (ऑफिसचा रस्ता) "शाळा स्तब्ध आहे. स्वतःच्या चिंतनात मग्न असल्यासारखी दिसत आहे. अशाच कितीतरी आठवणी तिने उरीपोटी जोपासल्या आहेत" (रेशमी ऊन) लेखकाची विनोद निर्माण करण्याचीही एक ठराविक तऱ्हा आहे. 'पुष्पा आणि सुरेश दोघांनी फक्त त्यांच्या त्या हसण्याच्या मिशा थोड्या रुंद केल्या,' असे विनोदी वाक्य तो क्वचित लिहितो पण सामान्य संभाषणात तो असे एखादे वाक्य उच्चारतो की सारे वातावरणच बदलून हसे फुलावे. उदाहरणार्थ, शकूच्या आईनं आपलं मरण अटळ आहे हे ओळखून आपल्या दागदागिन्यांची वाटणीसुद्धा आपल्या सुनांमध्ये करून ठेविली, तरीपण प्रत्येकजण तिला आपल्या-परीने धीर देत होता. वियोगदुःखानं तिच्या डोळ्यातून पाणी ओघळू लागले होते–त्यावेळी 'तुझ्या पत्रिकेतील ग्रह बलवान आहेत. मला तर ज्योतिषानं सांगितलं आहे, नातवाला– शिरीषला मुलगा झालेला पाहण्याचं भाग्य तुझ्या कुंडलीत आहे.' रडता रडता तिला एकदम हसू आले. मी म्हणालो, 'अरे, उद्या शिरीषचं लग्न झालं तर वर्षात त्याला मुलगा होईल!' छोटा शिरीष एकदम मला 'चल!' म्हणाला, सगळ्यांना मोठ्यांदा हसू आलं" असे घरेलू विनोदाचे बोलणे या संग्रहात अनेक ठिकाणी आपल्याला ऐकू येईल.

रक्तामासाचा संबंध, स्वभावरेखन आणि संयम अशा अनेक रीतींनी 'पांथस्थ' आणि 'पक्षिणी' या दोन तुल्यबळ कथा आहेत. 'पांथस्थ' ह्या कथेत लेखकाच्या वडिलांची ओळख पटते तशी 'पक्षिणी' त्यांच्या मातुश्रींचा परिचय घडविते, दोघेही संसारात एकमेकाना पूरक होतील असेच भावनाशील पण संयमी, पुण्याईचा भाविक संचय करीत असताही नव्या वळणाच्या भाविक मुलांच्या सुखात आपल्या सुकृताचे कुंभ रिकामे करून आस्वाद घेणारे आहेत. वडील जितक्या प्रेमाने आपल्या मुलांचा परिचय घट-

प्रभेच्या डॉक्टराना करून देतात तितक्याच आपलेपणाने पक्षिणी आपल्या सुनांची आठवण ठेवते– लेखक स्वतःची तशीच आपल्या भाऊभावजयांची नात्याची माहिती देतो. तीही मुद्दाम नाही, ओघाओघाने व सहज. आजोबा केसरीचे वाचक, वडील वकील आणि कवि तर आई कथा पुराणे वाचणारी, स्तोत्रे पठण करणारी. वडिलांचा काव्यसंग्रह मुलांनीच 'पांथस्थ' या नावाने प्रकाशिला आहे. त्याच्या प्रस्तावनेत प्रा. गो. म. कुलकर्णी लिहितात, "या साऱ्या लेखनाची बैठक तत्त्वदृष्टचा जुनीच असली तरी त्याचा उपयोग नवा आहे. राग आणि सूर ठराविकच असले तरी त्याचा नवा आविष्कार गवयाच्या गळ्यातून होतच असतो. अध्यात्म विचाराच्या बाबतीतही हेच म्हणावे लागेल. स्वरसौंदर्यापेक्षा गवयाचा सच्चा सूर लावण्याचा प्रयत्नच पुष्कळदा आकर्षक वाटतो. हे सच्चेपण या संग्रहात सर्वत्रच प्रगट होते." पद्यमय 'पांथस्था' विषयीचा हा जाणता अभिप्रायच गद्यकथातील 'पांथस्था'-लाही लागू होतो. या कथांतील नायक नायिका अगदी भरल्या घरात राहूनसुद्धा अंती घराबाहेर राहूनच अंतरित व्हावे याची लेखकाप्रमाणेच वाचकालाही चुटपुट लागते, हळहळ वाटते. त्या दोघांच्या स्वभावातील मृत्यूला सामोरे जाण्याचे धैर्य, वेदना सहन करण्याचे सामर्थ्य ही त्यांच्या स्वभावातील संत-परंपरेचीच देणगी म्हणावी लागेल. कारण अलीकडच्या पिढीला हा संयम, ही शांती दुर्मिळ आहे !

लेखक सीमारेषेवरील शाळा कॉलेजात शिकलेला, मराठीत पदवीधर झालेला. लेखनात टोणा (सोटा), पडी (अडेसरी) असे शब्द येतात. क्वचित पानावर जिन्नस 'वाढणे' या ऐवजी जिन्नस 'घालणे' असा वाक्प्रचार आढळतो. त्याचप्रमाणे 'पुडं बघा', 'तर बघा,' 'आनी बघा' असली बोलण्याची लकबसुद्धा इतरत्र विरळाच आढळायची. 'बेलपत्र' या खंडकथेचे नाव 'बिल्वदल' वगैरे असे काहीतरी हवे होते. परंतु या कथेला ते नांव का दिले ते मात्र कळत नाही. त्यापेक्षा याच कथेत ८।१० वेळा तरी आलेली 'प्रासादिक ज्ञानेश्वरीची पोथी' हेच नाव मी पसंत केले असते. कारण जाळपोळीत सर्वस्व गेले तरी ईश्वरी प्रेरणेने तीच तेवढी वाचली आहे.



प्राज्ञपाठशाळामंडळ ग्रंथमाला

मराठी

(१)	वैदिक संस्कृतीचा विकास (तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी)	३०·००
(२)	भावार्थ रामायण (श्री एकनाथ महाराज कृत) बालकांड	१२·००
(३)	इतिहासाचे तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले) ...	१०·००
(४)	क्रोचेचे सौंदर्यशास्त्र (अनु. डॉ. रा. भा. पाटणकर) ...	१०·००
(५)	सिंधु संस्कृती, ऋग्वेद व हिंदु संस्कृती (प्र. रा. देशमुख)	१०·००
(६)	पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास (डॉ. सुमंत मुरंजन)	८·००
(७)	चार्वाक–इतिहास आणि तत्त्वज्ञान (प्रा. सदाशिव आठवले)	६·००
(८)	मानवाचा आदर्श	६·००
(९)	नवमानवतावाद	५·००
(१०)	गीता-प्रवेश (डॉ. मो. वि. देवस्थळी)	५·००
(११)	लोकशाहीचे धोके (श्री. पन्नालाल सुराणा)	४·००
(१२)	भारतीय स्त्रीधर्माचा आदर्श (सौ. कमल पाध्ये) ...	४·००
(१३)	हिंदी साहित्यविचार (प्रा. पॅरेलाल गोहेल)	३·००
(१४)	महाराष्ट्रातील दुष्काळ व त्यावरील उपाययोजना (श्री. चा. अ. दाभोलकर)	२·००
(१५)	वायुस्तुति (माध्व) समश्लोकी व तात्पर्यार्थासहित ...	१·००
(१६)	न्यायसार – आचार्य भासर्वज्ञप्रणीत मराठी भाषांतर व अर्थबोधक टीपांसहित	५·००
(१७)	श्रीमदुत्तरादिमठाधीश श्रीसत्यज्ञानतीर्थ यांचे चरित्र, लेखक- पुरुषोत्तम गोपाळ लातूरकर	२·००
(१८)	पंडित रंगाचार्य रड्डी यांचा लेखसंग्रह	४·००

मिळण्याचे ठिकाण– प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई (जि. सातारा)